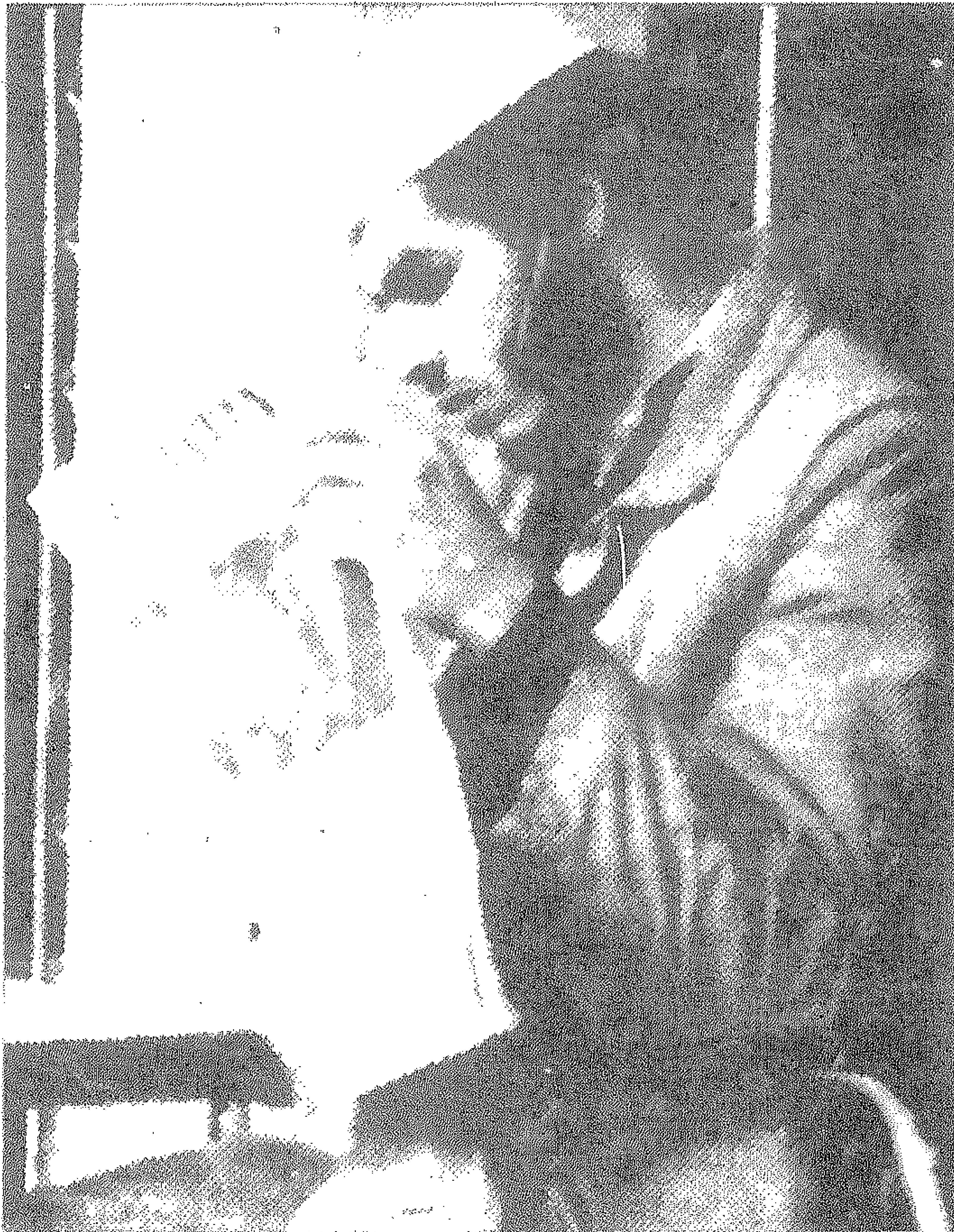
فرانسوا بورجا

ترجمة : د . لورين زكرى



كتاب العالم الثالث

الإسلام السياسى

صوت الجنوب


Bibliotheca Alexandrina
0200003



الطبعة الثانية

الاسلام السياسي :
صوت الجنوب

الإســـلام السياســـي:

صوت الجنوب

تأليف:

فرانسوا بورجا

ترجمة:

د. لورين زكري

الطبعة الثانية

٢٠٠١

© حقوق النشر محفوظة

الناشر:

دار العالم الثالث

٣٢ ش صبري أبو علم/ باب اللوق، القاهرة

ت وفاكس: ٣٩٢٢٨٨٠

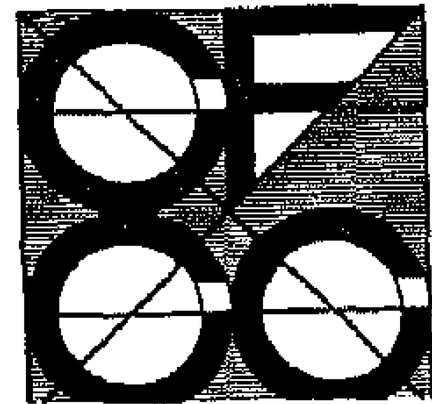
هذه ترجمة لكتاب:

L'Islamisme au Maghreb

La voix du Sud

تأليف: François Burgat

الناشر: ÉDITIONS KARTHALA, 1988



صدر هذا الكتاب بالتعاون مع

المركز الفرنسي للثقافة

والتعاون العلمي بالقاهرة

رقم الإيداع: ٢٠٠١/١٩٧٣

الترقيم الدولي (I.S.B.N)

977-5222-27-3

فرانسوا بورجا

الإســـلام السياســـي:

صـــوت الجنـــوب

(قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال أفريقيا)

ترجمــــــة : د. لورين فوزي زكري

مراجعة وتقديم : د. نصر حامد أبو زيد

(الطبعة الثانية)

الناشر:

دار العالم الثالث

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

تنبيه

هذا الكتاب عزيزي القارئ ليس مجرد ترجمة لمؤلفي «الاسلام السياسي المغرب: صوت الجنوب» الذي صدر في فرنسا في عام ١٩٨٩، لكنه اشبه ما يـ بمؤلف جديد. فقد ضمنته المعلومات والتطورات التي وقعت بعد صدور الط الفرنسية، كما أخذت في الاعتبار انتقادات واقتراحات القارئ الفرنسي والعر على الكتاب.

فرانسوا بور

تقديم الكتاب

د. نصر حامد أبو زيد

تقديـــــم

هذا الكتاب الذى نقدمه للقارئ العربى كتاب هام من عدة زوايا أولها: أنه يقدم ظاهرة «الإسلام السياسى» من منظور المراقب الغربى، أى الباحث الخارجى الذى تتمتع رؤيته بدرجة من الموضوعية قد لا تكون متاحة بنفس القدر من الوضوح للباحث العربى المسلم - سواء كان هذا الأخير متعاطفا مع الظاهرة أم كان معارضا لها. الباحث هنا فى هذا الكتاب محايد إلى حد كبير، أى بقدر ما تسمح به حدود الموضوعية الإنسانية التى لا ينتفى فيها الانحياز انتفاء مطلقا.

الزاوية الثانية أنه عن ظاهرة الإسلام السياسى فى المغرب العربى. ورغم أن الظاهرة فى مجملها تتمتع بخصائص متشابهة فى كل أنحاء العالم العربى والإسلامى، فإن الخصوصيات المحلية غائبة إلى حد كبير، وذلك بسبب عمليات التعتيم الإعلامية فى كل إقليم عربى لما يحدث فى الإقليم، خاصة إذا كان مرتبطا بظاهرة الإسلام السياسى، إلا فيما يرتبط بأحداث «العنف». ومن هذه الزاوية يتطابق الإعلام العربى مع الإعلام الغربى -والفرنسى خاصة- فى تصوير الظاهرة فى صورة «العفريت» أو «الشيطان» الذى يهدد التقدم والحضارة والمدينة. من هنا نرى أن الكتاب هام للقارئ العربى وخاصة فى المشرق، ليتمكن من فهم الظاهرة بعيدا عن التصوير الإعلامى المغرض لها.

الزاوية الثالثة: أن الكتاب ليس بحثا فى الأيديولوچيا، أو اشتباكا مع مقولات مفاهيم، بقدر ماهو بحث فى الفاعلية الحركية السياسية والاجتماعية. وهو أمر مفتقد إلى حد كبير فى الكتابات العربية التى تدخل مباشرة فى سجال فكرى مع أو ضد، ولا تهتم إلا قليلا بجانب الفعالية السياسية. وليس معنى ذلك أن الباحث فى هذا الكتاب يتجاهل البعد الأيديولوچى تجاهلا تاما، لكنه يتعرض

له بالقدر اللازم لتفسير الفعالية السياسية والقدرة على التعبئة التى يتمتع بها الإسلاميون فى حركتهم. من هذه الزاوية الثالثة رأينا أن الكتاب يهم قطاعا كبيرا من القراء، يتجاوز القطاع المحدود الذى يهتم بمتابعة السجال الفكرى والخلافات الأيديولوچية.

الزاوية الرابعة أن الكتاب يعتمد اعتمادا أساسيا على شهادات زعماء الحركات الإسلامية فى دول المغرب العربى. وهى شهادات مسهبة حرص المؤلف على إيرادها كاملة، الأمر الذى يضيف للكتاب بعدا وثائقيا بجعله هاما للباحثين المتخصصين فى تحليل الفكر والخطاب، وذلك إلى جانب أهميته للقارئ العادى كما أشرنا فى الفقرة السابقة.

والكتاب بالإضافة إلى ذلك كله يكاد يتناول الظاهرة من جوانبها المتعددة فيبدأ منذ الفصل الأول بمناقشة «صعوبة التسمية» متناولا كل الأسماء ودلالاتها. وفى الفصل الثانى يكشف عن أسباب ميلاد الظاهرة ونموها فى صيرورة المجتمع العربى ذاته حال انتقاله من تقليديته إلى خضوع للاستعمار والالتقاء بأوروبا، ثم نضاله ضد هذا الوجود الاستعمارى بكل ما يمثله من قيم ورموز، ثم ميلاد الدولة القومية وفشل المشروع القومى، وميلاد الإسلام السياسى مشروعا بديلا. ويخصص الفصل الثالث لمناقشة الآليات الخاصة لظاهرة الإسلام السياسى وكيف انتقلت من الخطبة (المسجد) إلى الانتخابات (الحياة السياسية).

وتعد هذه الفصول الثلاثة بمثابة محاولة لاكتشاف القوانين العامة المؤسسة لصيرورة الظاهرة بصرف النظر عن خصوصيات كل إقليم من الأقاليم العربية. من هنا تأتى خصوبة التحليل وعمق التناول. فالظاهرة ليست نبتا دخيلا طارئا كما يحلو للإعلام أن يصور، بل هى محصلة طبيعية ناشئة عن مناهضة الاستعمار أولا، ومتطورة عن فشل الخطاب النهضوى القومى ثانيا. هذا التحليل يعطى للظاهرة عمقها الطبيعى فى بنية الخطاب العربى من جهة، وفى آليات المقاومة الاجتماعية والسياسية ثانيا. لذلك حين ينتقل المؤلف فى الفصول الثلاثة الأخيرة لتحليل الظاهرة فى أقاليم المغرب العربى (تونس والجزائر والمغرب وليبيا) يستطيع إبراز الخصوصيات المحلية بطريقة دقيقة. هذا الإدراك من جانب المؤلف للقوانين العامة المؤسسة للظاهرة والمحركة لها، مع عدم إهدار خصوصيات كل تجربة محلية، يعطى للكتاب عمقا يؤكد أهميته القصوى لفهم ظاهرة الإسلام

السياسى، لا فى المغرب وحده، بل فى المشرق كذلك.

لعل أهم ما يمكن أن يضاف إلى ما سبق من مزايا حرص المؤلف على إبراز «تعددية» الظاهرة، وعلى مناقشة أسباب هذه التعددية التى تصل أحيانا إلى حد التناقض والتصارع على مستوى الفعالية السياسية والحركية. ففى الخطاب الإعلامى السائد والمسيطر -عربيا وغربيا- يتم الحديث عن الظاهرة بوصفها كلا موحدا متجانسا، ويتم ردها مباشرة إلى «الإسلام» خاصة فى الإعلام الغربى. وهو أمر يولد اقتناعا لدى فصائل الإسلام السياسى بوجود «عداء» جوهرى ومتأصل ضد الإسلام فى الغرب. وتتحول هذه القناعة إلى وقود يزيد النار اشتعالا فى العداء للغرب ولكل ما هو غربى. يفرّق مؤلف هذا الكتاب بين تيارات واتجاهات فى منظومة الإسلام السياسى، لا على مستوى الحركية السياسية فقط، بل على مستوى التأويل الأيديولوجى للإسلام. إن «الإسلام» -بألف ولام العهد- مجرد وقود أيديولوجى توظفه جماعات وقوى اجتماعية تصارع أوضاعا وأيديولوجيات، إلى جانب صراعها الداخلى بينها وبين بعضها البعض.

فى سياق هذا الفهم العميق يناقش المؤلف ظاهرة «العنف» التى تلصق عادة بالإسلام السياسى وحده، لكنه بوعى نافذ يردها إلى أمرين: الأمر الأول غياب الديمقراطية الحقيقية فى الوطن العربى كله، وهو أمر يلغى إمكانية الحوار ويفضى إلى القمع من جانب الدولة. هذا القمع يولد عنفا «مضادا». وهذا التحليل لظاهرة العنف برده إلى غياب الديمقراطية أكدته أحداث الجزائر الأخيرة، والتى توقعها المؤلف. إن الديمقراطية فى عالمنا العربى مرتهنة غالبا بشرط أن يظل الخصوم محصورين فى إطار هامش المعارضة. وسرعان ما يتم إلغاؤها عسكريا إذا حققت بآلياتها الطبيعية تفوقا جماهيريا للخصم عبر صناديق الاقتراع. إنها ديمقراطية ديكتاتورية إذا صح التعبير، أو ديمقراطية «المستبد العادل» الذى كان يحلم به الشيخ محمد عبده. والأمر الثانى المولد للعنف -إلى جانب غياب الديمقراطية وقمع الدولة- الركود الاقتصادى والاجتماعى، خاصة بعد تحول الأنظمة العربية عن توجهاتها الاشتراكية والانتقال إلى آليات الانفتاح الاقتصادى والسوق الحرة، بكل ما صاحب هذا الانتقال من فساد يتنامى يوما بعد يوم. إن ما يحدث فى العالم العربى الآن من استقطاب حاد بين معسكر الأغنياء ومعسكر الفقراء، حيث يزداد الأغنياء ثراء وانحلالا ويزداد الفقراء فقرا وتدينا،

يجعل من «العنف» ظاهرة طبيعية يقوم الدين فيها بدور هامشي. وهل كان العنف المصاحب لثورات «الخبز» فى مناطق عربية كثيرة عنفا دينيا؟! وهل ازدياد حوادث قتل الأزواج والزوجات وهتك العرض والاعتداء على الفتيات صغيرات السن، جنبا إلى جنب حوادث الفساد وتهريب الأموال وسرقة البنوك...الخ إلا «عنف» طبيعى فى واقع يصيب الإنسان بالإحباط واليأس؟! من هذه الزاوية يبدو دفاع المؤلف عن الإسلام السياسى ضد إلصاق «العنف» به وحده دفاعا مشروعا إلى حد كبير.

وينتهى قارئ الكتاب إلى نتيجة هامة جدا وجوهرية، وإن كانت مدرجة فى ثنايا الكتاب بطريقة ضمنية، وهى أن «الإسلام» -التاريخى المدون فى النصوص المقدسة- ليس هو وحده المولّد لظاهرة الإسلام السياسى، كما يحلو لزعماء الاتجاهات الإسلامية أن يقولوا، بل الظاهرة متولّدة عن واقع مركب معقد أسهب فى شرحه وتحليله كما سبقت الإشارة. والظاهرة ذاتها -ظاهرة الإسلام السياسى- هى التى تصنع الإسلام الراهن. وبعبارة أخرى يرى المؤلف أن استخدام «شفرة الإسلام» فى خطاب الإسلام السياسى هى عملية تتم على مستوى اللغة لمناهضة شفرة أخرى غربية استعمارية أساسا، وهى شفرة قامت الأنظمة الحاكمة بإعادة إنتاجها فى خطابها القومى العلمانى. وإذا كان الصراع يدور على مستوى الشفرة -فى مستوى الخطاب- لمناهضة الاستعمار الغربى من جهة ولمناهضة القومية العلمانية التابعة له من جهة أخرى، فالإسلام فى هذه الحالة مجرد «هوية» يتسلح بها الإسلام السياسى، هوية تتجاوز العقيدة وتعلو عليها.

وعلى أساس هذا التحليل يتوقع المؤلف -بطريقة تفاؤلية مفرطة تعتمد على التمنى أكثر مما تعتمد على تحليله الدقيق- أن يتوازن خطاب الإسلام السياسى فى مرحلة تالية- فيصل إلى استيعاب الشفرة الغربية التى يرفضها الآن كرد فعل على محاولة طمس الشفرة الثقافية المحلية. وفى تقديرنا أن معطيات الكتاب لا تفضى إطلاقا إلى هذه النتيجة. إن التفكير القائم على التمنى سمة أيديولوجية يهمنا الكشف عن أسبابها فى منظور المؤلف، وذلك فى محاولة من جانبنا لإضاءة بعض الجوانب الغائبة عن الكتاب. إن كتابا على هذه الدرجة من الأهمية والعمق يستحق النقاش بقدر ما يسمح به المجال، والنقاش نوع من التحية الحقيقية.

وفى بداية النقاش نقول إن المؤلف فى توجهه «الموسوعى» إلى حد كبير

لدراسة الظاهرة يستحضر دائما -بشكل مباشر أحيانا وغير مباشر فى معظم الأحيان -الخطاب الإعلامى الغربى عامة، والفرنسى خاصة، وذلك لكى ينازله ويساجله. ومنطق المنازلة والسجال هذا يفضى بالضرورة إلى موقف متحيز نقيض للتحيز الكامن فى الخطاب الاعلامى الغربى. وقد سبق أن قلنا فى البداية أن عين المراقب الغربى (المؤلف) تتمتع بمميزات فى رؤية الظاهرة، لكن الموقف الدفاعى -الذى يقترب من حد التطهر من إثم الغرب فى التعامل مع الظاهرة- أوقع المؤلف فى التسليم بكثير من أطروحات الإسلام السياسى دون فحص دقيق لمدى مطابقة هذه الأطروحات للواقع. بعبارة أخرى لم يميز المؤلف فى أطروحات الإسلام السياسى بين ما هو أيديولوجى وما هو وصفى للواقع الخارجى، التاريخى أو الراهن.

من هذه الأطروحات مسألة علمانية المشروع القومى كما عبرت عنه الأنظمة السياسية العربية التى يناهضها الإسلام السياسى، وهى أطروحة يعد «سيد قطب» فى مصر أول من أشاعها وأطلقها. ومازال خطاب الإسلام السياسى يعتمد عليها تشويها للمشروع القومى واتهاما له بالتبعية للغرب المعادى للإسلام والمسلمين. يسلم المؤلف بهذه الأطروحة تسليما شبه تام فيصف العقيد القذافى -مثلا- بأنه نقل العروبة من العلمانية إلى الإسلام، كما يسهب فى تعداد مظاهر العلمانية التى حاول بورقيبة أن يرسخها فى الواقع التونسى. بل يصل الأمر بالمؤلف إلى اعتبار «صدام حسين» ممثلا للعروبة والعلمانية، ويعجب لتنازله عنهما فى خطابه إبّان أزمة الخليج. ومن العجيب بعد ذلك كله ألا يدرك المؤلف تعارض مثل هذا الفهم مع حديثه عن «أصولية» بعض النظم السياسية -ومنها القذافى بصفة خاصة- خاصة فى خضم صراعها الأيديولوجى ضد الإسلام السياسى. يدرك المؤلف أن جبهة التحرير الجزائرية نافست الإسلام السياسى فى أصوليته، وأن نظام مصر السادات فعل ذلك ومازال نظام مبارك يفعله. ويكفى هنا الإشارة إلى الحرص على حضور الاحتفالات الدينية وتكريم حفظة القرآن، ومنح الأوسمة فى كل مناسبة لرجال الدين .. والمبالغة فى جرعات الإعلام الدينى...الخ.

إن مسألة علمانية المشروع القومى تحتاج إلى مراجعة بالعودة إلى عناصر المشروع القومى ذاته، والتى يعد «الإسلام» عنصرا مؤسسا أصيلا منها. إن «الناصرية» التى تعد من منظور الإسلام السياسى أيديولوجية علمانية قومية لم

تتخل قط عن الأساس الأيديولوچى الإسلامى، كما يبدو ذلك واضحا فى «فلسفة الثورة» وفى «ميثاق العمل الوطنى». وعبد الناصر قبل ذلك كله هو صاحب مشروع إصلاح الأزهر بإضافة الكليات العملية إلى الكليات الدينية، وهو الذى أنشئت فى عصره «إذاعة القرآن الكريم». إن ما حدث فى عصر السادات على مستوى بنية الخطاب ليس إلا الكشف عن البنية العميقة فى الخطاب الناصرى وإزاحة القشور الخارجية ذات الرنين الإعلامى: الاشتراكية والقومية والوحدة.

وإذا تعمقنا فى الكتاب قليلا لوجدنا أن المشروع القومى النهضوى كان مشروع الطبقة الوسطى للاستقلال عن الاستعمار «التركى العثمانى» أولا و«الغربى الأوروبى» ثانيا. وقد تحقق هذا الاستقلال إلى حد كبير على المستويين السياسى والاقتصادى فى بعض البلدان العربية، وفى مقدمتها مصر. لكن الطبقة الوسطى العربية عانت ازدواجية حادة فى علاقتها بالغرب -على مستوى الفكر وعلى مستوى السياسة على حد سواء- فعلى حين كانت تستقل اقتصاديا وسياسيا، كانت تعيد إنتاج خطابه -فى مرحلة زمانية مغايرة- فكريا. وبعبارة أخرى كانت تعانى من ازدواجية التبعية والرغبة فى الاستقلال فى نفس الوقت. وكان الغرب السياسى -من جهة أخرى- يحارب بعنف وضراوة كل محاولاتها للاستقلال من منطلق مخزون الثروة المستكن فى الأرض العربية من ناحية (وهو مخزون هام لعجلة الإنتاج الرأسمالى) ومن منطلق ضرورة الحفاظ على المنطقة سوقا مستهلكا للمنتج الغربى من ناحية أخرى.

هذه الازدواجية فى طبيعة الطبقة، إلى جانب شراسة الصراع -أفضت إلى تفكيك وحدة الطبقة الوسطى مع الطبقات الأخرى، فانحازت - أو انحاز الفصيل الأكبر منها - إلى الغرب انحيازا كاملا على المستوى السياسى والاقتصادى. لكنها -وهذا مكمن المفارقة- أخذت تنتج خطابا إسلاميا تبرر به هذا الانحياز للرأسمالية ضد الشيوعية الملحدة الكافرة. ليست المسألة إذن إسلام سياسى ضد مشروع قومى علمانى - بل الإسلام السياسى هو ذاته امتداد المشروع القومى كما قال المؤلف حين أطلق على الإسلاميين اسم «القوميون الجدد». العلاقة إذن علاقة تولد لا علاقة تعارض وتقابل، وتنتفى من ثم أكذوبة العلمانية المدّعاة. إن الديكتاتورية العسكرية المصاحبة لنهضة المشروع القومى تنفى علمانيته، وخطابه على مستوى بنيته العميقة -لا السطحية- ينفى تلك العلمانية، ويؤكد حضور

الإسلام أيديولوجيا داخل بنية المشروع. هذا يفسر انقلاب القذافى وانقلاب صدام حسين. بل يفسر انقلاب كثير من المفكرين الذين بدأوا ماركسين ثم انتهوا إسلاميين فى كل أنحاء الوطن العربى. الانقلاب والارتداد ظاهرى فقط، وإنما المسألة عودة إلى الأصول.

ومن مظاهر التحيز العجيبة ضد الإعلام الغربى، والتى تضع المؤلف مباشرة فى خانة التحيز مع الخطاب الإسلامى مناقشته المستفيضة لمسألة الديمقراطية فى الغرب ومحاولته إنكار وجود الديمقراطية بالمعنى الحقيقى المتوهم فى الغرب ذاته. يستند المؤلف فى هذا الإنكار إلى أنه حتى فى الغرب توجد دائما سلطة أعلى من سلطة الشعب، وأن ما يسمى «القانون الطبيعى» يخضع للقوانين والأعراف الدولية، وينتهى إلى أن «الشريعة» التى يعتبرها الإسلام السياسى أصلا للتشريع لا يصح الخروج عنه تقوم بدور «القانون الطبيعى» فى الغرب. ولا يقف تحيز المؤلف عند هذا الحد بل يتماهى مع خطاب الإسلام السياسى فى الاستشهاد ببعض مظاهر الاضطهاد الفكرى والسياسى التى حدثت فى تاريخ الغرب.

هل يحاول المؤلف أن يقنعنا بصواب أطروحات الإسلام السياسى فى مسألة الديمقراطية؟! أغلب الظن أنه الموقف التطهرى من إثم الغرب فى تعامله مع ظاهرة الإسلام السياسى، والمؤلف هنا يتوجه بخطابه إلى الغرب السياسى فى تعامله مع العالم العربى خاصة، والعالم الثالث عامة. الديمقراطية وما استتبعها من صياغة «حقوق الإنسان»، وما قامت عليه من مساواة بين البشر بصرف النظر عن الجنس واللون والعقيدة، إنجاز إنسانى ساهمت فى صياغته البشرية كلها منذ فجر التاريخ، منذ ثورات الفلاحين ضد الكهنة فى مصر القديمة، مرورا بثورة سبارتكوس ضد عبودية نظام روما، ودعوة محمد بن عبد الله للمساواة بين البشر إلى مبادئ الثورة الفرنسية...الخ وربطها بالغرب -كما هو شأن الخطاب الدينى- تزييف للوعى بالمنجز الإنسانى العظيم الذى ينتهك أحيانا، لكن انتهاكه لا يعنى الاستسلام والتخلى عنه. ولنلاحظ أن انتهاك المكارثية للحرية تم القضاء عليه بالحرية ذاتها، وأن القضاء على عنصرية النازية تم بآليات النضال الحر. إن الغرب الذى حدثت فيه هذه الانتهاكات هو ذاته الذى حاربها وقضى عليها. ومن الجدير بالذكر أن السلطة الأعلى المتمثلة فى المؤسسات الدولية، والتى تتدخل فى صياغة القوانين الداخلية للدول، هى سلطة من صنع البشر أنفسهم بالاتفاق،

وليست سلطة هابطة من السماء.

مفهوم «الشريعة» فى الخطاب الدينى مفهوم مغاير تماما لمفهوم «القوانين الطبيعية» فالشريعة شفرة إلهية مقدسة تحدد حدود حركة الإنساني، الذى يجب أن يصوغ واقعه طبقا لمعطياتها. فإذا أضفنا إلى ذلك أن «الشريعة» فى الحقيقة الواقعة تاريخية، لأدركنا أن التسوية بينها وبين «القانون الطبيعى» المتغير والمتحرك مسألة تحتاج للمراجعة. وعلاوة على ذلك فإن الشريعة تتحول إلى قوانين -أو الى فقه- بالاجتهاد الإنسانى، لكن الاجتهاد الإنسانى هذا يكتسب قداسة بدوره، مما يجعل الأمر على درجة عالية من التعقيد، إذ ينتهى إلى حكم طبقة للشعب كله، لكن باسم الدين المقدس، أى نعود للثيوقراطية من باب خلفى. يعتمد المؤلف فى حديثه عن ديمقراطية خطاب الإسلام السياسى -ضمن ما يعتمد- على مقالة لعادل حسين فى جريدة «الشعب» لسان حال حزب العمل. والحقيقة أن المقالة تتحدث عن تعددية -يشارك فيها المسيحيون- لكن تحت غطاء «الإسلام». ويبقى السؤال : وماذا عن الملاحدة فى مثل هذه التعددية، وهل هناك إمكانية لتداول السلطة بين المسلمين والمسيحيين؟! هذه أسئلة يتجاهلها المؤلف بالطبع فى سياق دفاعه المنحاز عن الخطاب الدينى، لأنه يسلم -بداهة- بمفهوم المجتمعات الإسلامية.

تبقى قضية أخيرة يهمنا مناقشتها فى هذا الكتاب الهام، تلك هى قضية المرأة وعلاقتها بالإسلام السياسى. يستند المؤلف إلى شهادة المستشار المصرى الأستاذ طارق البشرى، كما يلجأ إلى قدرة الإسلام السياسى على الحشد الجماهيرى، لكى يؤكد أن الإسلام السياسى لا يعادى المرأة. وهنا مرة أخرى نلاحظ أن الخطاب موجَّه إلى من، إلى الإعلام الغربى الذى يتهم الإسلام بمعاداة المرأة. ونحن هنا لا نعترض على توجّه المؤلف -فالكتاب موجه أساسا للقارئ الفرنسى، لكننا نريد أن نحدد : أى إمرأة تلك التى لا يعاديها الإسلام السياسى، إنها دون تردد المرأة المنخرطة فى نشاطه، والمندرجة بزيها وهيئتها ومفاهيمها فى إيديولوچيته. وماذا عن المرأة المتبرجة السافرة المتحررة من أيديولوچيته؟ وماذا عن حدود الدور المحدد للمرأة فى خطاب الإسلام السياسى، الإنجاب ورعاية الرجل والقيام ببعض الوظائف دون بعضها الآخر؟

والغريب أن المؤلف فى سياق آخر يفسر انضمام الشباب والشابات على الأخص

إلى قضية الإسلام السياسى بأنه يمثل أحدث وسائل الاندماج -أو إعادة الاندماج- فى المجتمع. إنه الوسيلة المثلى فى سياق سيطرة خطاب الإسلام السياسى -للحصول على زوج ولتأسيس أسرة. بل يقارن بين هذا الانضمام وبين الانضمام فى الغرب إلى نوادى الديسكو مثلا، بمعنى أنه انضمام غير قائم على أى قناعة إيديولوچية. لكنه يعود مرة أخرى ليقرر أن الدافعية عند المرأة للانضمام إلى قضية الإسلام السياسى هى نفس دافعية الرجل. ومرد هذا الاضطراب فى مناقشة قضية المرأة وعلاقتها بالإسلام السياسى فى تقديرنا يعود إلى المدخل السجالى للمؤلف، المدخل الذى جعله يقف أحيانا موقف الدفاع عن بعض أطروحات الإسلام السياسى.

إن كتابا هاما كهذا الكتاب لا بد أن يخضع لنقاش واسع لا يتسع له المجال هنا، ويكفى أن نقول فى هذه العجالة إن الكتاب يعد دراسة من أعمق الدراسات التى قدمت عن الإسلام السياسى. ولا يقلل من أهميته بحال أنه قصر نفسه فى دائرة «المغرب العربى»، ذلك أن القوانين الكلية التى اكتشفها تفسر الظاهرة فى كليتها وشموليتها. وتفسير ذلك إخلاص الكاتب ومحاولته الغوص فى الظاهرة من داخلها متخليا عن النظرة العجلى التى تسم مسجل الخطاب الإعلامى الغربى عن الظاهرة.

تبقى لنا كلمة أخيرة عن الترجمة وصعوباتها. والحق أن المترجمة الدكتورة لورين فوزى زكرى بذلت جهدا مضنيا فى هذه الترجمة. ومما زاد من عبء الجهد الذى بذلته ومن صعوبته حرص المؤلف على المتابعة. فكانت إضافاته تتوالى أثناء عمليات المراجعة والترجمة، وحتى كتابة هذا التقديم. لذلك فهذه الترجمة العربية تتضمن الكثير من الإضافات غير الموجودة فى النص الفرنسى الأصلى المنشور. وكانت تلك كلها عوامل أضيفت إلى الصعوبات المعتادة من ضبط للمصطلحات، ومراجعة على الأصول العربية التى يعتمد عليها المؤلف، والعودة إليها فى مظانها مباشرة دون اعتماد على الترجمة، الأمر الذى أرهق المترجمة إرهاقا يفوق الوصف.

لكن إحساسنا بأن الكتاب يستحق هذا الجهد، واحتراما منا لحرص المؤلف على جعل كتابه على صلة بالتطورات، حوّل الجهد إلى متعة حقيقية. ولعلى لا أذيع سرا حين أقول إننى ترددت فى قبول مهمة «المراجعة»، وذلك لأن خبراتى السابقة

فى المراجعة كانت تؤكد لى أن القيام بالترجمة أسهل من مراجعتها، خاصة إذا كان المترجم لا يجيد اللغة العربية قدر إجادته للغة التى يترجم عنها. واعترف صادقا أن الدكتورة لورين زكرى عدّلت من خبرتى. واعتقد أننى الذى أرهقتها بمراجعتى حيث كانت تضطر فى أحيان كثيرة للقيام بالترجمة الحرفية للجمل والعبارات التى أتوقف أمامها لغويا، وذلك لنتمكن سويا من صياغتها الصياغة المناسبة المفهومة.

ولا شك أن تقصيرا سيظهر هنا وهناك بعد ذلك كله، تقصيرا نعتذر عنه مقدما للقارئ وللمؤلف على السواء. ويغفر لنا أننا بذلنا غاية الجهد ولم نبخل بالوقت الذى كان يمتد أحيانا فى الجلسة الواحدة إلى أكثر من اثنتى عشرة ساعة. نعتذر عن أى تقصير فى الترجمة أو المراجعة، ولكن التقصير فى تصحيح أخطاء الطباعة ومراجعتها لا يقع على عاتقنا، لأن تلك الأخطاء صارت بلاء عاما فى المطبوعات العربية عامة، والمصرية على وجه الخصوص. ونأمل أن يقع ذلك فى هذا الكتاب الهام فى أضيق الحدود

د.نصر أبو زيد

١٩٩٢/٢/٢٧

المقــدمة

منذ بضع سنوات أصبح على دول «شمال» حوض البحر الأبيض المتوسط (وهى منتج كبير للايديولوجيات ومصدر كبير لها أيضا) أن تأخذ فى الاعتبار منافساً فى «الجنوب» يقوم -فى إطار جوقة الأيديولوچيات- بتقويض مواضع يقينهم وبمزاحمتهم فى مناطق نفوذهم.

وعندما تخاطب هذا المنافس باللغة الفرنسية فإنه يجيبك باللغة العربية، وعندما يسمع كلمة «العلمانية» يعطيها معنى «المادية» ويتحدث هو عن «الروحية». وإذا حدثته عن «الدولة» فهو يفضل الحديث عن «الأمة»، أما إذا حدثته عن «الديمقراطية» فهو يحبذ «الشورى».

وفى الفترة الأخيرة، يشعر المراقبون - أمام صدى الحجج التى يتراشق بها أنصار هذه المفردات الجديدة وأعداؤها- أنهم فى حضرة «حوار الطرشان». فاللغة النضالية التى يستخدمها الإسلام السياسى -لأن الأمر يتعلق به- تبدو نوعاً من أنواع التهديد بالنسبة للحكام الذين قاموا بعملية التحديث فى «الجنوب». ويرى «الشمال» فى العبارات الدينية التى يستخدمها الإسلاميون نوعاً من التحدى والرفض. ومع ذلك فالإسلام السياسى - هذا الصوت الجديد الآتى من «الجنوب» - يواصل طريقه فى مناخ عام يتسم بأوجه عدم اليقين الاقتصادى والإحباطات السياسية والأزمات الثقافية.

إن وفاة «الإمام الخومينى»، وإصرار الرئيس «زين العابدين بن على» على رفض الاعتراف بشرعية «حزب النهضة» الذى يرأسه «راشد الغنوشى» بعد أن أثبت فى انتخابات ٢ أبريل ١٩٨٩، اتساع وعمق صلاته الجماهيرية، وكذلك اعتراف الرئيس «الشاذلى بن جديد» فى الجزائر بجبهة الإنقاذ التى سرعان ما احتلت مكانة القوة الأولى فى معارضة النظام، وماحدث من

استئناف القمع ضد الإسلاميين فى ليبيا (فى يناير ١٩٨٩) وفى المغرب، بالإضافة إلى النصر الانتخابى الذى أحرزه -فى نوفمبر من نفس العام- «الإخوان المسلمون» فى الأردن(١)، كل ذلك أدى - إذا كنا مانزال فى حاجة إلى دليل- إلى إعادة لفت النظر إلى محورية دور أولئك «المحْدَثين» فى السياسة، وإلى قدرتهم على تغيير توازن القوى فى الساحة السياسية للعالم العربى فى وقتنا الحالى.

وأولئك الذين لا يريدون أن يروا فى الإسلام السياسى إلا ظاهرة نابعة من الظروف التاريخية المرتبطة إلى حد ما بالثورة الإيرانية أو بمستقبلها على المدى القصير، مضطرون من الآن فصاعداً إلى إدخال بعض الظلال على استنتاجاتهم ليعترفوا أن المظهر «الهامشى» المتطرف لهذه الظاهرة قد أخفى عليهم تبلور قوى سياسية أكثر أهمية من تلك المجموعات الصغيرة المتطرفة التى كثيراً ماحدث خلط بينها وبين تلك القوى السياسية. إن التطور الديمقراطى - الذى أدى إلى التعددية الحزبية - سمح للخلايا الجنينية المناضلة أن تقوم بالتواصل والتفاعل مع الجماهير العريضة من خلال اللعبة الانتخابية، وقد ساهم ذلك فى الكشف عن ضخامة الظاهرة وعن وجود قوى جماهيرية قد لا تكون مرتبطة بتلك الخلايا المتطرفة ولكنها تتحول -فى حالة أنتخابات محلية أو تشريعية - إلى مؤيد للخطاب السياسى لتلك الخلايا.

ولم يعد أحد فى الجزائر أو فى أى مكان آخر فى المنطقة، يستبعد إمكانية أن يجعلهم الإطار المرجعى - الذى سمح لأنصار الخومينى أن يخرجوا من جيتو المعارضة السرية - قادرين، فى يوم ما، على أن يحصدوا كل أو بعض الميراث السياسى للتشكيلات القومية الموجودة حالياً فى السلطة.

وإذا عدنا إلى جوهر الجدل السجالى للإسلام السياسى - متجاوزين أوجه التعبير المتطرفة، والتى تعد بالتالى هامشية - أمكننا أن نفهم الكيفية التى يستطيع بها - بطريقة ملحوظة - تعبئة الجماهير، كما نستطيع أن نكتشف طرق التعبير المتوقعة، بالإضافة إلى أننا يمكن أن نتوصل - لو تطلب الأمر ذلك - إلى معرفة الامكانيات الكامنة فى انتصاراته التى حققها حتى الآن.

إن التضخم اللغوى فيما يتعلق بالمصطلحات التى يستخدمها المحللون («الإسلام السياسى»،

---

(١) فى أول انتخابات حرة جرت منذ ١٩٦٧، حصل الإخوان المسلمون على ٢٢ مقعدا فى البرلمان بينما حصلت مختلف اتجاهات الإسلام السياسى على ٣٤ مقعدا. ونظرا لعدم الاتفاق على الوزارات التى سيتولونها (وخاصة وزارة التربية) فقد رفض الإخوان المسلمون المشاركة فى الحكومة.

«الأصولية»، «المتشددون»، الخومينية»، «الإخوان المسلمون»، الخ...) - والتى كانت فى البداية تعبر عن حيرتهم ثم أصبحت تعبر عن قلقهم تجاه هذه الظاهرة - يعكس، بنفس الدرجة، الاهتمام الذى تثيره هذه الظاهرة، والصعوبة التى يواجهها المشاهد الخارجى أمام جوهر هذه الاتجاهات وتعددها. لم تعد الحركات القومية تحتل المكانة الأولى فى صف «الشياطين» التى تثير الرعب فى العقل الباطن الغربى وفى عناوين الجرائد. ويبدو ناصر وبن بيللا - بإنجازاتهم فى مجال الاستقلال والتأميم - كما لو كانوا قد وضعوا فى مخزن عظماء التاريخ (بعد انتهاء دورهم). وحتى إذا كان القذافى - بفضل الخلط الذى تقدمه وسائل الإعلام الغربى عنه - يستطيع أحياناً أن يحتفظ برواسب أمجاده السالفة وأن يسرق جزءاً من أمجاد «المتشددين»، فقد تم تجاوزه إلى حد كبير. وقد أصبح الغرب بالفعل، منذ أكثر من عشر سنوات، عن طريق الخومينى وجوقته «الإرهابية»، يدرك الصعوبة التى يواجهها فى إدراك مكانته فى العالم، لأن زمام السيطرة على العالم قد انفلت منه، ولأنه فقد قدرته على أن يفرض على «الجنوب» تصوراً يرفع من شأن «الشمال»، وفقد بالتالى قدرته على ادعاء العالمية.

ومما لاشك فيه أن فهم «الإسلام السياسى» يستدعى قبل كل شئ إدراك المزالق المختلفة الكامنة فى طيات منهج المستشرقين، هذا إذا لم نستطع تجنبها كلية. فخلال العقد الماضى قدم عدد كبير من المفكرين - ابتداء من إدوارد سعيد حتى برنارد لويس ومن حسن حنفى حتى فؤاد زكريا[1] - دراسات قيمة فى هذا المجال، لكن هذا لا يمنع الشعور بالحيرة أمام صعوبة توقع تعدد الاتجاهات التى ستطرأ على المد الإسلامى فى المستقبل.

وإذا كان من الصعب - فى إطار محاولة فهم الإسلام السياسى ونظراً لوفرة الخطاب الإسلامى وتشعبه، ونظراً لتعدد التصورات الخاصة به - أن نصل إلى درجة تسمح لنا بأن ننفصل تماماً بين «الأنا» و«الآخر» فعلينا أن نظل قادرين على الوعى بحدود أى محاولة لتقديم قراءة موضوعية

(١) أنظر:

SAID Edward, *L'Orientalisme ; l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 1980, p. 393 et *Covering Islam*, New York, Pantheon, 1981. BRUCKNER Pascal, *Les sanglots de l'homme blanc ; Tiers monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Le Seuil, 1983, (L'Histoire immédiate). LEWIS Bernard, *Le retour de l'islam*, Paris, Gallimard, 1985. CHALIAND Gérard, *Mythes révolutionnaires du Tiers monde*, Paris, Le Seuil, 1980 (L'Histoire immédiate). ZAKARIYA, *Fouad ou islamisme*, Paris / Le Caire, La Découverte / Al-Fikr, 1991.

أنظر أيضا: حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب. مدبولى القاهرة، ١٩٩١.

للأحداث.

وعلينا أيضاً - عندما نقوم بمثل هذه القراءة - أن نحدد المسافة الملائمة بيننا وبين موضوع البحث: وأن نقترب بالقدر الكافى منه لكى يتسنى لنا رؤية المظاهر المتعددة التى لا يلمسها من يراقب الأمور من الخارج. فلا يجب أن يغيب عن ذهننا أن أساس أى حركة إسلامية لا ينحصر فقط فى مجموعة «سور القرآن وأحكامه» بل يتكون أيضاً من بشر، هذا رغم أن دراسة العقيدة أسهل كثيراً من فهم ملايين الأفراد الذين يؤمنون بها. وأياً كانت القوة التى يلجأ إليها هؤلاء الأشخاص لكى يثبتوا «خصوصيتهم» (أو لكى ينادوا بحقهم فيها)، فلا مفر من أن يتأثر أى شخص من بينهم بالبيئة التى يعيش فيها وبقوانينها الإنسانية والأجتماعية (هذا، مع العلم أن الطابع العالمى لهذه القوانين ليس موضع تساؤل). وعلينا أن نتجنب - إلى جانب التعميم الذى يبسط الأمور - الإفراط فى التجزئة (حتى لو كان هذا المنهج يرضينا) لأن مثل هذه التجزئة تؤدى إلى عدم اكتشاف القاسم المشترك بين الجزئيات العديدة التى تتكون منها السمات المحلية، مع أن هذا القاسم المشترك هو الوسيلة الكفيلة بإعطائنا الحد الأدنى من الترابط الذى يعضد تفسيرنا للواقع.

مثل أى تيار من التيارات الاجتماعية والسياسية التى وجدت عبر تاريخ كوكبنا (حتى لو اقتصرنا على تاريخ حوض البحر الابيض المتوسط) يتضمن الإسلام السياسى حركة ديناميكية تجعله يتطور باستمرار. وعلى الدراسة التحليلية أن تركز اهتمامها على الاتجاه الذى يميل اليه تطور الخطاب الإسلامى أكثر من الاهتمام بالخطاب الإسلامى فى حد ذاته فى فترة ما. وعلى ذلك يجب أن يدفعنا أخذ الحركة الديناميكية الداخلية فى الاعتبار إلى رفض التحليلات التى تحاول باسم الموروث الثقافى (سواء كان دينياً أم غير دينى) أن تقدم تفسيراً جامداً ينحصر إلى الأبد فى حقبة زمنية محدودة، حتى إذا كانت بعض هذه التحليلات تتباهى بذكر أهم المراجع الإبستمولوجية[1].

وهذا الكتاب حصيلة بحث قمنا به فى الفترة من عام ١٩٨٤ إلى عام ١٩٨٨ فى إطار المركز القومى للبحث العلمى وبمساعدة معهد الأبحاث والدراسات عن العالم العربى والإسلامى[2]، ومنذ يناير ١٩٨٩ نحاول فى القاهرة - فى إطار مركز الدراسات والوثائق الإقتصادية والقانونية

(١) الابستمولوجيا: بحث نقدى فى مبادئ العلوم وفى أصولها المنطقية.

(٢) قام اندريه ريمون بإنشاء معهد الابحاث والدراسات عن العالم العربى والاسلامى فى [IREMAM] فى ١٩٨٦، ويديره ميشيل كامو منذ ١٩٨٩. ويعتبر هذا المعهد من أهم مراكز الأبحاث الفرنسية التى تقدم دراسات عن العالم العربى والإسلامى.

(٣) CEDEJ ويديره منذ ١٩٨٥ السيد د. جان كلود ڤاتين.

والاجتماعية[٣] - أن نضيف، إلى كتابنا هذا، البيانات التى يستدعيها تطور الواقع. وقد يبدو أن المنهج - الذى اتبعناه فى هذا الكتاب - يتجاهل بعض شروط البحث الأكاديمى، إذ أن أقوال قادة الفكر الإسلامى (أو الذين يعتبرون كذلك) تحتل مساحة لا بأس بها، وبما أن هذه الأقوال كانت حصيلة لقاءات مباشرة تحدثوا أثناءها بحرية، فقد حرصنا على تقديمها كما هى دون تنقيح، لأننا فضلنا أن نقدم للقارئ (بعد تحديد الإطار الذى يسمح بفك الإشارات والرموز التى تحتوى عليها هذه النصوص إذا استدعى الأمر ذلك) التعبير المباشر عن خط سير هؤلاء القادة وعن رؤيتهم للواقع، بدلاً من أن نقدم للقارئ خلاصة مركزة تعيد هيكلة المعلومات الموجودة بخطابهم[١]. وقد يرى البعض أن مثل هذا الموقف يعنى أننا نتجنب العمل التنظيرى، أما البعض الآخر فقد يفسر المنهج الذى اخترناه على أننا بهذه الطريقة نقدم للقارئ بطريقة عفوية مادة قابلة للبحث دون أن نترك بصماتنا عليها. ولكن قد يكون من سمات مثل هذا المنهج أنه يحدّ من التبسيط الذى ينجم عن أى قراءة أحادية. هذا إلى جانب أنه يعطى الفرصة للقارئ غير المتخصص - والذى نأمل أن يكون كتابنا فى متناول يده - أن يقرأ دون وسيط أقوال «المناضل الإسلامى» (المشهور بالتشدد) وأن يتأكد بهذه الطريقة - إن كان لا يزال يشك فى ذلك - أن هذا «المناضل المتشدد» يعيش مثلنا على نفس الكوكب.

وقد يأخذ علينا البعض أن مثل هذا المنهج يعكس وقوع الباحث فى أسر موضوع البحث. بل إن البعض الآخر قد يتهمنا بأكثر من ذلك، بالتحيز. ومن المؤكد أن كاتب هذه السطور يحركه الجذاب المتخصص فى العلوم السياسية تجاه انتهاز الفرصة لملاحظة كيف تتشكل أيديولوچيات تحاول رفض الأيديولوچيات التى جاءت قبلها، كما تحاول من جديد، ولفترة ما، الهيمنة الفكرية على المجال السياسى العربى والإسلامى. أما فيما يخص التحيز فقد يكون الأمر كذلك ولكن موقفنا ينطلق فى هذه الحالة من رغبتنا فى تقديم مساهمتنا من أجل تصحيح الخطأ الكبير الذى وقعت فيه الرؤية الغربية والتى ظلت طوال الثمانينيات عاجزة عن فهم تبلور الإسلام السياسى. هكذا يكرر الغرب نفس الموقف الذى اتخذه فى الخمسينيات أمام صعود القوميات وظل تفسير الغرب - وكذلك تفسير أولئك الذين تولوا زمام الحكم عقب الاستقلال - قاصراً، فلم ير فى بوادر الاحتجاج الإسلامى، سوى مظاهر صحوة الموت لتقاليد بالية تحتضر. ولكن الأمر كان يتعلق

---

(١) لقد قمنا أحيانا بتعديلات طفيفة فى هيكل الخطاب وترمى مثل هذه التعديلات الى إلغاء بعض أوجه التكرار، أو الصمت، أو التردد، أو بعض السقطات... ومثل هذه المظاهر فى الخطاب لها دلالتها ولكن عدم حذفها كان سيستدعى من طرف القارئ تركيزا شديدا ... وبما ان بعض اللقاءات قد تمت باللغة الفرنسية فقد قمنا بترجمتها الى اللغة العربية. أما فيما يتعلق بالمصادر المكتوبة فقد رجعنا دائما الى الأصل.

بشئ مختلف تماماً. ذلك أن هذه اللحى وهذه الحجب لا تخفى وراءها كائنات غريبة هابطة إلينا من المريخ، بل إننا لا نستطيع أن نلصق بهؤلاء الأشخاص صفة «التعصب» أو «التطرف» فليسوا سوى خلفاء للقوميين، إنهم اللاعبون الجدد فى حَلْبة السياسة (وسنضطر يوماً ما للاعتراف بذلك).

وإذا كان «الجنوب» قد حاول أن ينفصل مستقبله السياسى عن مستقبل الغرب - وذلك عن طريق حركات الاستقلال - كما أخذ يعبر عن رغبته فى مزيد من الاستقلال فى إدارة موارده المادية - وذلك عن طريق إجراءات التأميم - فإنه يحاول، حالياً، أن يستعيد نفوذه على المناطق التى اغتصبها الشمال أيديولوجيا.

وحتى إذا كان الإسلام السياسى فى خطابه يبدو بعيداً عن التعبير عن نهاية رحلة القضاء على الاستعمار، فهو يمثل «مرحلة الدفع الثالثة لصاروخ القضاء عليه» ويعبر ذلك بالفعل عن مرحلة من أهم مراحل تعجيل عملية بحث «الجنوب» (المُهيمَن عليه) عن وضع جديد فى إطار علاقته بالشمال.

وفى مناخ سياسى غير ديمقراطى (يعانى صعوبة فى تقبل مظاهر الاحتجاج) فقد لجأ الإسلام السياسى، أحيانا، إلى العنف، وهذا العنف لا يقل فى عدم مشروعيته عن العنف الذى تمارسه الدولة. وبعد أن ظل الخيال الغربى لا يجد «الشيطان» الذى يملأ به الفراغ الناتج عن انحسار الحركات القومية فى «جنوب» حوض البحر الأبيض المتوسط، فقد وجده أخيراً فى «المتشددين الإسلاميين». وهكذا وَجَدَ فيهم الخيال الغربى مايمثل القوى الشريرة الضرورية لاشباع حاجته. هذا بالإضافة إلى أن التصدع الذى كان يصيب أسس الأنظمة «الصديقة» لم يصل -خلال مدة طويلة- إلى الغرب إلا عن طريق الصدى المشوه للقمع الذى كان يُمارس ضد «المتشددين». وسندرك فى يوم ما -بعد دارسة جادة لظاهرة الإسلام السياسى- أن «العنف» الذى نلصقه بالمظاهر «الهامشية المتطرفة» للتيار الإسلامى، تمارسه، فى الغالب، نظم الحكم، والعكس ليس صحيحاً.

لقد كانت هذه المظاهر الهامشية المتطرفة للتيار الإسلامى تمثل -خلال فترة طويلة- المدخل الوحيد لفهمه، رغم أن الحركة الإسلامية كانت -قبل ذلك- لا تنحصر فقط فى هذا البعد العنيف. وقد لجأت وسائل الإعلام فى فرنسا عام ١٩٩١ (فى إطار محاولة تقديم الأغلبيات البرلمانية التى تتشكل فى «الجنوب»، وهم شركاء المستقبل الحتميين) إلى خطاب يحتوى على مفردات تذكرنا إلى حد كبير بالمفردات التى أستخدمت -قبل ذلك بعشر سنوات- لوصف نفسية المجموعة الصغيرة التى قامت باغتيال السادات.

ومثل هذا الخلط -سواء كان واعياً أم غير واع- يمثل خطورة لا تقل عن الخطورة الناتجة عن الخلط في مجال المعرفة بين اليسار البرلماني الأوروبي والمجموعة الإرهابية الفرنسية الصغيرة التي تحمل اسم «العمل المباشر» [Action directe] وهو خلط يبرر نفسه بالقول أن كليهما عبَّرَ-منذ فترة طويلة- عن تحفظه تجاه الرأسمالية. إن الضعف الشديد الذي تعاني منه أجهزة المعرفة الموجودة «بالشمال» من أجل فهم «الجنوب» (سواء كانت هذه الأجهزة أكاديمية أم لا) قد زادت من الصعوبة التي يواجهها «الشمال» عندما يحاول فهم المغزى الحقيقي للمسافة الجديدة التي يخطوها «الجنوب» بعيداً عنه.

وفي الفترة بين عام ١٩٦٠ وعام ١٩٨٠، انتشت فرنسا بنجاح سياسة تثقيف الصفوة العربية إلى حد أنها ظلت تراهن على البعد الاقتصادي فقط فيما يخص علاقتها «بالجنوب» وأهملت إلى حد كبير -في المجال الأكاديمي والسياسي والصحفي- ضرورة إتاحة الفرصة للقراء الفرنسيين لمتابعة الواقع الثقافي في «جنوب» حوض البحر الأبيض المتوسط، فأصبح عدد القراء الفرنسيين القادرين على فهم الثقافة العربية وتطورها، عدداً محدوداً للغاية[1]. وفي الوقت الذي تشعر فيه هذه المنطقة بضرورة استعادة علاقتها مع جذورها، النابعة من تراثها السابق لعهود الاستعمار، لا يوجد لدى معظم الغربيين الأدوات اللغوية الضرورية لفهم «الجنوب». وأي محاولة يعبر بها «الآخر» عن رغبته في أن يستعيد مظاهر خصوصيته تغذي تصور «الشمال» المشوه للواقع إلى حد أنه يجد في ذلك عدواناً عليه. إن دول المغرب العربي التي تتحدث اللغة الفرنسية (والتي نتسرع فنصفها بالتبعية لفرنسا) قريبة للغاية من «الشمال»، حتى أنه صار من الصعب أن يرى الغرب بروز خليفة (وقح) يدَّعي اليوم تغيير لغته ولو جزئياً.

وبالإضافة إلى ذلك يفضل الغرب، نظراً لقلقه، أن يتوجه بالخطاب إلى أشخاص يختارهم من «الجنوب» يشترط فيهم الحديث معه بلهجة مريحة هادئة. ومما هو جدير بالاهتمام أن الغرب يحاول أن يجعل الأخ يذم أخاه، لأن ذلك قد يسمح لنا فيما بعد أن نكون -كما حدث في فترات سابقة- «القوة المقبولة»، لأن القيام بمثل هذا الدور يطمئننا. وإلى جانب ذلك توجد عقبة أخرى وهي

---

(١) ماهو عدد الصحفيين الذين يستطيعون أن يقرأوا مباشرة ما يكتبه مائة مليون من جيرانهم العرب؟ ماهو عدد رجال السياسة الذين يستطيعون أن يقوموا بذلك؟ وأخيراً - ولايعني ذلك أنه أقل أهمية - ماهو عدد الجامعيين الذين يستطيعون نظراً للفصل بين مختلف المواد في التعليم الجامعي (وقد بدأ لتوه يتلاشى ولم يفلت كاتب هذه السطور من مثل هذا الفصل بين المواد) أن يوفقوا بين حصيلة التكوين اللغوي المتعمق (اللغة والتاريخ) وبين التكوين المنهجي الذي تجلبه لنا العلوم الاجتماعية والذي لا يمكن الاستغناء عنه؟ ولا يوجد شيء - في الاجراءات المتخذة حاليا - يدل على تعديل ذي مغزى يعالج مثل هذا الموقف الصعب الذي تعاني منه الدراسات العربية: تستقبل المراكز الثقافية في القاهرة وفي دمشق كل عام طلبات منح تعادل عَشرَ أضعاف العدد الذي تلبيه، رغم أن هذه المنح ليست باهظة التكاليف.

ليست أقل أهمية، فقد كان الذين يقومون -في الغالب- بدور العين التي يرى الغرب من خلالها ظاهرة الإسلام السياسي، هم هؤلاء الذين تهدد هذه الظاهرة معتقداتهم، بل وتهدد أحياناً مكانتهم. إذ يميل الأشخاص -الذين يرتبط مصيرهم إلى حد ما ببقاء الأنظمة التي ظهرت عقب حركات الاستقلال- في تفسيرهم للواقع، إلى تجاهل كل ما أصبح يتنافى مع مصالحهم في المناخ السياسي، ويتم هذا التجاهل عمداً أحياناً ودون عمد أحياناً أخرى.

في مثل هذا الإطار، كان من الطبيعي أن تفضل وسائل الإعلام -عندما حاولت فهم اقتحام الإسلام السياسي للساحة التونسية- توجيه أسئلتها إلى سفير بورقيبة، بدلاً من توجيهها إلى المتحدثين باسم الحركة التي كان يحاول هذا الرئيس (الذي أصبح مستبداً) أن يقضي عليها.

وفي معظم الأحيان نطلب من الأشخاص -الذين يمسكون زمام السلطة- مساعدتنا في فهم المنطق الذي ينطلق منه تحرك هؤلاء الذين يهددونهم، وعلى سبيل المثال تحدث -منذ فترة قريبة- چان دانيال إلى الملك الحسن الثاني قائلا: «أعتقد أن سيادتكم ستفهمون رغبتي في أن أبدأ حديثي بما هو أكثر إلحاحاً بالنسبة لكم وبالنسبة لنا، أو حتى بالنسبة للجميع، أريد أن أبدأ حديثي معكم «بالمتشددين الإسلاميين» ...» ! [(١)].

في هذا المناخ السياسي الفرنسي أثار استقبال الخطاب «الاسلامي» كذلك نفس «الإجماع» (ذي العواقب الوخيمة) الذي أثاره ظهور «القوميات». ومن المفارقات، أن عدداً صغيراً من الأشخاص كان يعبر عن فهمه لظهور الحركات «القومية» ومازال مقتنعاً حتى الآن -نظراً لمعرفته للصفوة الحاكمة- أن هذه الصفوة ستكون دائماً الوحيدة القادرة على حكم العالم العربي بصفة شرعية، وفيما يتعلق بالإسلام والعالم الثالث والعرب، فقد وجد اليمين -فيما يثيره «الإسلام السياسي» من رعب لدى «الغرب» - فرصة سانحة لتدعيم بعض أوجه اليقين المتجذرة لديه. وبينما كان اليسار يظهر استعداداً أكبر ليتفهم نشأة هذا الصوت «الآخر» في «الجنوب»، إلا أنه يجد حاليا -نظراً لإفراطه في التمسك بضرورة العلمانية- صعوبة شديدة في استيعاب أن توضع مثل هذه المبادئ موضع التساؤل، وأن يُوجد من لا يعترف بعالمية الفكر العلماني -هذا بالإضافة إلى أن اليسار لا يستسيغ أن يتجرأ أحد على كتابة التاريخ بمفردات تختلف عن المفردات التي خلقها.

ولا يجب أن يغيب عن ذهننا، أن بعداً من الأبعاد الهامة للإسلام السياسي، هو الحرص على أن تتمتع لغته بمفردات تختلف جذرياً عن مفردات الغرب (وهذا لا يعني أن القيم الغربية برمتها

(١) حديث مع الملك الحسن الثاني في مجلة *Le Nouvel Observateur*، ٢٨ مارس ١٩٨٧.

ستكون موضع رفض من طرف الإسلام السياسى). وبهذه الطريقة تتسع مساحة سوء الفهم، وعندما نحاول تضييق نطاقها، فإن المزايدات (النابعة من جميع الأصوات «المتشددة» سواء فى «الجنوب» أو فى «الشمال») تتطوع بتوسيعها.

ومع ذلك، قد تنطلق من بوتقة «الإسلام السياسى» (عندما يتجاوز المرحلة التى تعبر عن الإفراط فى رد الفعل تجاه «الشمال») العناصر اللازمة لتحقيق توازن اجتماعى وثقافى يفتقد إليه «الجنوب» منذ مدة طويلة، فقد انتقل -دون مرحلة انتقالية- من فترات السبات العميق إلى عواصف الاستعمار. وقد يمكن -تحت راية «التشدد الإسلامى»- صياغة المكونات الأساسية الضرورية لرؤية جديدة، رؤية تتجاوز مرحلة العنف الاستعمارى، كما تتجاوز مرحلة العنف القومى المضاد الذى مارسته نخبة «التحديث» الحاكمة بعد الاستقلال.

الفصل الأول

التشدد الإسلامى والأصولية والإسلام السياسى
حول صعوبة التسمية

«ونظراً لاعتبارات عملية ولأن الكلمات التالية تستخدم بهذه الطريقة فى الحياة اليومية، سنلجأ بدون تمييز إلى هذه الكلمات: التشدد الإسلامى، الأصولية، الإسلام السياسى، التطرف، الجماعات، عندما سنتحدث عن الراديكالية الدينية الجديدة التى تستشرى فى بلاد المشرق».

كلير بريير : «الإسلام : هـل يحارب الغرب ؟» [1].

---

(١) BRIERE Claire in BRIERE Claire et CARRE Olivier, "L'Islam, guerre à l'Occident", *Autrement*, 1983.

«الأصولية، التشدد الإسلامى، التقليدية، الخومينية، التطرف، العنف الدينى ...» تلك كلها أسماء ظلت تتردد لفترة طويلة -سواء فى كتب المتخصصين أو فى الكتابات الصحفية- لتصف الاضطرابات التى تصاعدت فى البلدان الإسلامية فى الآونة الأخيرة، ووصلت إلينا فى الغرب تزعزع بناء يقيننا. وترجع هذه الصعوبة فى التسمية إلى الصعوبة الواضحة التى نواجهها عندما نحاول فهم هذه الظاهرة سواء فيما يتعلق بخصوصيتها أو بتنوعها.

من المألوف أن نرى -فى العالم الإسلامى- المواقف والسلوكيات وأوجه الخطاب المختلفة التى يقوم فيها الدين والسياسة بتدعيم كل منهما للآخر. لقد كان الدراسات الأولى لهذه الاتجاهات، تخلط فيما بينها - نظراً لعدم التأنى فى دراستها- لكننا نستطيع اليوم (حتى إدراك أننا فى مجال العلوم الاجتماعية -أكثر من غيرها من العلوم- نفتقد وضوح الحدود بين الظواهر المختلفة ونفتقد اليقين فى دراسة أصلها) أن نفصل بين هذه الاتجاهات من ناحية وبين الإسلام السياسى من ناحية أخرى: حيث يلتقى فى هذا الأخير المجالان السياسى والدينى.

وفى فترة تقل عن عشر سنوات[1] تم تقديم بعض التفسيرات الهامة فى مجال المصطلحات الخاصة بهيمنة عودة الإسلام[1] - ونحن اليوم على وشك أن نتوصل إلى إجماع نسبى فيما يتعلق بالعناصر التالية:

إذا كان مفهوم «الإسلام السياسى» [islamisme] يفرض نفسه شيئاً فشيئاً، فهو لم يعد يصلح -كلما تحدد معناه- لتغطية جميع المواقف الاجتماعية أو الممارسات السياسية التى ترتبط أو تتأثر بالدين الإسلامى. ولكن التمييز ليس حاداً، فمازالت الظاهرة مرتبطة -إلى حد ما- بهذه الأسماء، لأن هذه الأسماء وإن كانت لا تشير إلى الإسلام السياسى بطريقة شاملة تُبرز بعداً من أبعاده أو اتجاهاً من الاتجاهات التى تنتسب إليه. وفى مقابل محاولة فهم ظاهرة الإسلام السياسى من خارجها من أجل التوصل إلى منطق هذه الظاهرة، يقوم أتباع التيار الإسلامى أنفسهم بمحاولة تقديم تفسير وتحديد لاتجاههم وكثيراً ماتتداخل هاتان العمليتان ويبدو هذا التداخل أكثر وضوحاً فى رفض الإسلاميين للأسماء التى تلصق بهم.

وسنحاول -عن طريق استطلاع الحدود المتحركة التى تفصل بين التيارات الإسلامية- التوصل إلى ازالة التداخل بين الأسماء المتعددة التى تطلق عليها (ولكنها خاطئة بشكل نسبى). ولا ننكر

---

(١) نذكر على سبيل المثال: محمد أركون، أوليڤيه كاريه، جان فرنسوا كليمون، چاك برك، و.الباقى الهرماسى، جيل كيبل، على الدين هلال دسوقى، سعد الدين إبراهيم، برونو ابتيان، محمد التوزى، ميشيل كامو، ماكسيم رودنسون، أوليڤييه روا، جان كلود ڤاتان (أنظر قائمة المراجع).

أننا نتطلع أن ننطلق من دراسة المصطلحات إلى محاولة تقديم دراسة موضوعية (فى إطار تاريخى لا يسمح بذلك إلى حد كبير) لظاهرة يتداخل فيها -إلى درجة كبيرة- ليس فقط الدين والسياسة، والواقع والتاريخ، ولكن تتداخل فيها أيضاً رؤيتنا للآخر ورؤيتنا لذاتنا.

١ - الإسلام والإسلام السياسى

من الممكن أن نكون مسلمين [musulmans] دون أن نكون إسلاميين [islamistes] (بمعنى الانتماء إلى تيار الإسلام السياسى) ورغم أن هذا التمييز الأولى بديهى، فإن عدداً كبيراً من الناس يجهله.

وكما يقول ميشيل كامو(١) إننا نراهن على عدم الخلط بين ظاهرة سياسية دينية نابعة من الظروف المحيطة بها، وبين ثقافة راسخة منذ أكثر من الف سنة (...). إن المجتمع التونسى مجتمع إسلامى[islamique] ولاتستطيع الأحداث التى جرت خلال مدة عشر سنوات إدخال تعديل على هذه السمة سواء بالسلب أو بالإيجاب، وفى مقابل ذلك، فإن المدى القصير قد يؤثر -فى إطار مجتمع ما- على كيفية رؤية الإسلام وتصوره وعلى كيفية حشد الناس حوله: من هذا المنطلق يمكننا التحدث عن «المد الإسلامى».

إن برونو ايتيان ومحمد توزى كلاهما أيضاً من أنصار استخدام كلمة أسلامى [Islamiste] لأنها تسمح بالتمييز بين الشخص الذى ينتمى إلى تيار الإسلام السياسى وبين أى شخص ينتمى إلى الدين الإسلامى. ولتعضيد وجهة نظرهم هذه، يؤكدان أن مصطلح إسلامى ISLAMISTE مصطلح يستخدمه -فى الغالب- المنتمون إلى تيار الإسلام السياسى. وتلاحظ سهير بلحسن «أن مرتديات الحجاب طالبن -فى مواقف عديدة- باستخدام هذا المصطلح» «ويُفَضل -على أية حال- أستخدامه على مصطلح «مسلم» [musulman] فهذا المصطلح الأخير غير دقيق»(٢) وغالباً ما تضع رؤية الاسلاميين لذاتهم هذا التمييز فى اعتبارها بالفعل. يقارن راشد الغنوشى مثلا -- وهو قائد ومنظر التيار الاسلامى الرئيسى فى تونس -بين حداثة حركة الإسلام السياسى وبين قدم الدين الإسلامى (فى تونس) : «أقصد بحركة الإسلام السياسى، أن نعمل على تجديد فهم الإسلام. وأقصد ايضاً هذا النشاط الذى بدأ فى السبعينيات والذى كان ينادى بالعودة إلى

---

(١) "Chronique Politique de la Tunisie, 1979", in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, Ed. du CNRS, 1981.

(٢) "Femmes tunisiennes islamistes" in *Le Maghreb musulman en 1979*, ss. la dir. de Christianne SOURIAU, Paris, CNRS, 1981, p. 77.

أصول الإسلام، بعيداً عن الأساطير الموروثة وعن التمسك «بالتقاليد»[1]. وإذا كان من الممكن ترجمة مصطلح «إسلامى» (الذى يلجأ إليه من ينتمون إلى تيار الإسلام السياسى لوصف نشاطهم) الى [islamiste] أو إلى[islamique] ، فهذا لا يمنع أن الترجمة الأولى[islamiste] هى التى يلجأ إليها المناضلون المتحدثون باللغة الفرنسية[2]. وأهم مافى الأمر هو ملاحظة الخصوصية التى يحاول التعبير عنها بهذه الطريقة أولئك الذين ينتمون إلى تيار الإسلام السياسى (الإسلاميون) بالنسبة لباقى المسلمين.

ومثل كل أنواع الحدود، ليست الحدود التى تفصل بين الإسلام والمؤمنين به من ناحية وبين مناضلى تيار الإسلام السياسى من ناحية أخرى، حدودا مطلقة.. وإذا كنا لا نستطيع أن نحصر هذا التراث الثقافى -الذى يمتد عبر ملايين السنين- فى إطار تفسير مجموعة معينة للدين (انطلاقا من الظروف المحيطة بهم)، أو فى إطار الاستخدام السياسى الذى تريد هذه المجموعة تحقيقه، فإن قدرة هذه المجموعة الأخيرة على التوصل إلى تحقيق دور -تزداد أهميته إلى حد يسمح لها بزعامة جماعة المسلمين معنوياً وسياسياً- قد تؤدى فيما بعد إلى التقليل من شأن هذا التمييز.

٢- الإسلام السياسى والصوفية

يوجد داخل الإطار الدينى الصرف بعض أشكال التدين، وبعض مظاهر الفكر، وبعض أشكال التجمع. وتتطلب هذه الاتجاهات -التى تُوصف، فى كثير من الأحيان، بالتقليدية- من طرف أنصارها والمنضمين إليها قدراً أكبر من النشاط الدينى. ويربط بعض المراقبين الذين يفتقدون الدقة -إلى حد كبير- مثل هذه الاتجاهات (الصوفية، المرابطية...) بتيار الإسلام السياسى، وذلك رغم وجود مسافة كبيرة تفصل بين هذه الاتجاهات وبين مواقف وممارسات تيار الإسلام السياسى الذى يعترف -إلى حد ما- بالحداثة ويؤكد صراحة ضرورة المشاركة المباشرة فى المجال السياسى.

---

(١) "Entretien avec Ch. SOURIAU", *Le Maghreb musulman en 1979*, p. 399.

(٢) هناك استثناء على هذه القاعدة، عباس مدنى على سبيل المثال قال فى إطار مناقشته لكتاب *L'Islamisme au Maghreb* : «عليكم مراجعة عنوان كتابكم لأننا -فى الجزائر- لا يوجد عندنا «إسلام سياسى»، لا يوجد سوى الإسلام، نحن مسلمون فقط» (عباس مدنى فى لقاء مع الكاتب فى الجزائر، يونيو ١٩٩٠).

ويُعتبر منظرو الإسلام السياسى من أكثر الأشخاص حرصاً على توضيح السمات التى تميزهم عن هذه الاتجاهات. ومن المعروف انهم يتخذون تجاه التصوف موقفاً متحفظاً، فهم يؤاخذونهم على رفضهم الاعتراف بأهمية العمل السياسى، أى على سلبيتهم أمام تدهور الأمة، كما يوجهون اليهم اللوم على قيام النظم الحاكمة (أو حتى الأجنبية) باحتواء كبرى الطرق الصوفية، ويؤاخذونهم أيضاً على هذا «التسيب» الأخلاقى الذى قد تقوم بعض الطرق الشعبية الكبيرة بتغطيته. ويصف منظرو الإسلام السياسى مثل هذه الاتجاهات بأنها «تقليدية»، بل يفضلون فى كثير من الأحيان وصفها بأنها تنتمى إلى إسلام عفى عليه الزمن، إسلام يعرقل نمو فكر الإسلام السياسى ويحد من أوجه نشاطه.

يؤكد راشد الغنوشى أن رسالة الإسلام السياسى واجهت عقبات داخلية نابعة من صورة الإسلام الموروث المفرطة فى التقليدية: «وأقصد بذلك الإرشادات الروحية وأشكال العبادة التى ظهرت مؤخراً والتى لا علاقة لها بالإسلام: الصوفية، الدراويش، زيارة المقابر، الحضرات الصوفية وتقديس الأولياء»[1]. أما بالنسبة لحميدة النيفر - أحد مؤسسى التيار التونسى - وكذلك بالنسبة لعدد لا بأس به من نظرائه فى المشرق أو المغرب، تعتبر الصوفية هى المسئولة إلى حد كبير عن السبات الذى يعانى منه المجتمع؛ وعلى المسلمين بوجه عام، وعلى التيار الإسلامى بوجه خاص؛ محاولة الخروج من مثل هذا السبات. والمنطق الذى يلجأ إليه أحميده النيفر فى الدفاع عن وجهة نظره، يمثل -الى حد كبير- موقف باقى قادة التيار الإسلامى عندما يهاجمون مظاهر الصوفية المعاصرة :

«دعوه يثن»

(حميدة النيفر، «المعرفة» العدد الثالث، عام ١٩٧٦)

« [...] هل يمكن أن نعتبر الصوفية مسئولة عما أصاب الاسلاميين من فشل وانحراف وتجمد؟ ولماذا؟

[...] نكتفى الآن بعرض المظاهر التى انطبع بها الفكر الإسلامى الحديث والتى اقتبسها من الصوفية المنحرفة. إنها ثلاثة :

١- الاعتقاد الراسخ فى أن الزهد هو المثل الأعلى فى التربية الحركية.

---

(١) نفس المصدر، فيما يتعلق بالصوفية انظر:

LINGS Martin, *Qu'est-ce que le Soufisme?* , Paris, Le Seuil, 1975.

٢- الإيمان الثابت بأن الجماعة التى وقع الانتماء إليها هى الوحيدة التى توصل الى الحق وإن ماعداها من الأفراد والجماعات فى الضلال المبين.

٣- الطاعة المطلقة الكاملة للشيخ القائد.

ولنبدأ بالمظهر الأول :

* **الزهد / والجزئية الأخلاقية.**

إن غرس الزهد، القائم على اعتبار الدنيا بلاء مصبوبا ولعنة ملاحقة كمبدأ وأساس للتربية الحركية يجعل المسلم «الملتزم» فى جماعة يشعر بتضايق من الحياة ورهبة مرضية من المعاصى والآثام، فهو يرى الحرام فى كل مكان ولا يكاد يطمئن الى عمل سوى الصلاة والذكر والاعتكاف وماشبهها من الشعائر. أما ماعدا ذلك فهى أما بلاء أو طريق الى بلاء...

إن هذا المنطق التربوى لا يدفع فى نهايته الى إبداع أو تفوق (...) إن الزهد لا يصلح أن يكون أساسا تربويا ... لأنه يحرم كل عمل من التأثير والايجابية. إنه يولد الجزئية الأخلاقية التى تجعل الورع جيدا والطموح مهملا، وتجعل تلاوة القرآن صفة حسنة بينما تمسى الثقة بالنفس صفة مذمومة. الجزئية الأخلاقية تلح على قلة الضحك والتعفف وكثرة التنفل وتعتبر الاتقان والمغامرة واليقظة أخلاقا « ثانوية ».

إن أساس التربية الإيجابية هى الشمولية الأخلاقية، فلا الصلاح يستطيع أن يعوض البسالة ولا الانضباط ينوب عن حفظ الكتاب العزيز ولا قيام الليل يحل محل البحث العلمى.

المظهر الثانى :

* **الجماعة والتقوقع.**

لا أحسب أن مسلما يمكن له أن يناقش أهمية مبدأ الجماعة. الا أن العصر الحديث شهد ظهور جماعات إسلامية كثيرة ابتليت بلوثة أحسبها صوفية تتمثل فى أن المنتمين إلى عمل إسلامى لا يعتبرون أنفسهم جماعة بل هم الجماعة الإسلامية. إنهم وحدهم على الحق والآخرون فى المتاهات والضلالات. ولقد زاد فى هذه اللوثة تقسيم بعض الفقهاء القدامى العالم الى دار إسلام ودار حرب.

وإذا كان هناك مايبرر هذا الفصل فى عصر كان المجتمع الإسلامى فيه قد بلغ نضجا عقائديا وفكريا وماديا عاليا، فإننا الآن فى عصر لا يقبل هذا الجتهاد لأن موازين القوى انقلبت ومعطيات البناء الاجتماعى والثقافى والسياسى تغيرت تغيرا كاملا.

لكن «الملتزمين بالجماعة» أصبحوا كالملتزمين بالطريقة الصوفية يقسمون الناس والمؤسسات تقسيما واضحا قسم المسلمين ومعه ضمير مستتر تقديره «نحن» وقسم الكفار الضالين ومعه ضمير مستتر تقديره «هم». مثل هذا التقسيم يركز نفسية مريضة تقول بأنه لا يصلح لفهم الإسلام وتطبيقه إلا الجماعة...

أما الآخرون فإنهم الشر كله والفساد كله.

ومثل هذا الاعتقاد سئ الأثر، شديد الضرر إذ هو يعطى للجماعة «إطمئنانا» متواصلا يجعلها تزداد بعدا عن الآخرين وانغلاقا حول نفسها يؤدى فى النهاية إلى التقوقع الحركى الذى يؤذن بنهايتها إما بأسلوب هادئ أو بأسلوب عنيف.

وما قتل الشيخ الذهبى فى مصر عنا ببعيد.

المظهر الثالث:

* الشيخ والإمعية

من البصمات الواضحة للصوفية على العمل السلامى مظهر الثقة المطلقة الكاملة فى الشيخ - القائد.

وإذا كانت القيادة والإمارة من المبادئ الأساسية فى الهيكل الإسلامى، فإنها انقلبت على أيدى المتصوفة القدامى والمحدثين إلى ظاهرة مرضية تسمى الامعية. الامعية تعنى تربية نموذج بشرى بعيد عن الفساد السائد فى المجتمع ولكنه عاجز على أن يكون متحررا داخل الجماعة، فهو مسحوق قبل الانتماء ومسحوق بعده. لقد كانت القيادة للرسول صلى الله عليه وسلم. ولكنه عظم شخصيات الصحابة، وكانت له الإمارة ولم يصنع إمعيا واحدا.

(...) أما فى عصرنا فلقد كون كل قائد - شيخ باسم مبدأ الإمارة «مدرسة» طبعها بطابعة وفكره ومزاجه، وراءه أتباع مهزومون فى الغالب، متمردون

ومنشوقون أحيانا، منحرفون حتما بعد وفاته.

هذا ماجرى فى الحركات الصوفية وبعدها فى جل الحركات الإسلامية الحديثة.

وكان المطلوب شيئا آخر... كان المطلوب إيجاد تيار اجتماعى وفكرى يفرز رجالات وقيادات فى شتى الميادين، يبنى فكرا إيجابيا وحياة جديدة ... لكن هذا التيار وقع إجهاضه عن طريق عقلية «المدرسة» «الطريقة» الخاضعة خضوعا مطلقا لهيمنة الشيخ المربى.

(...) تسأل أحد الصوفيين من أين جاء بالذكر الذى يردد فيه «المريد» كلمة (آه) باعتبارها من أسماء الله الحسنى، فيجيبك : من المأثور عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أنه عاد مريضا فوجده يئن مرددا كلمة (آه) فلم ينهه بل قال للحاضرين «دعوه يئن»، فإن الأنين اسم من اسماء الله تعالى ...

وبقطع النظر عما يقال عن صحة هذا الحديث أو حول معناه، فإنه انتقل عندهم من مجرد حجة لذكر اختصوا به إلى عقلية ومنهاج عمل فى المجتمع.

«دعوه يئن» : أصبح موقفا كاملا إزاء العلل والاسقام، فالصوفية كانت طيلة قرون الانحطاط تضمن لمتبعيها حياة روحية عالية وعلاقات أخوية صادقة بينما أمواج الظلم والظلمات تتلاطم وتزمجر، ولا أحد يبدى حراكا ويبقى المجتمع يئن ولا مغيث.

هذا هو المنهاج : تربية روحية عالية والمجتمع منبوذ يئن. ثم انتقل هذا المنهاج فى جوهره إلى الإسلاميين المعاصرين. إنهم أدركوا وجود مرض ولكن الشفاء عز. وحين كان يوجه إليهم سؤال : ماذا قدمتم للمريض الكبير؟ يأتى الجواب جازما : «دعوه يئن». فإنه جاهلى، سوف نربى أنفسنا ثم نرى بعد ذلك، ويتواصل الأنين... «دعوه يئن» منهاج وعقلية ... فلا دراسات ولا تحليلات ولا إمكان لتطوير الأوضاع بناء على برامج مرحلية. إنما هو الإعراض والرفض.

«دعوه يئن» إنه موبوء فلا تقربوه.

ولم يتعد الأمر رفع شعارات عامة مثل شعار عم الفساد أو الإسلام هو الحل !

والشعارات كالمسكنات تصلح لفترة ... ثم تتوقف عن التأثير ويكتشف العليل أن مرضه تفاقم».

إن الحدود التى تفصل بين الاتجاهات المختلفة -سواء فى هذا النص أو فى غيره من المواقف- بعيدة كل البعد عن الوضوح. ويرجع ذلك قبل كل شئ إلى وجود حالات عديدة تمت فيها تعبئة سياسية للمتصوفين والمرابطين وهم يقتربون فى مثل هذه الحالات من أشكال الالتزام الثورى للإسلام السياسى: وإذا اكتفينا بذكر دور الطرق الصوفية فى الجزائر وفى السودان ودور السنوسية فى ليبيا، فذلك لأنها أمثلة كافية لتأكيد مقولتنا فيما يتعلق بعدم وضوح الحدود بين الاتجاهات المختلفة. هذا بالاضافة إلى أن الطرق والمرابطية لم تصطدم بالكفار الأجانب فحسب، لكنها تمردت أيضاً على السلطة الحاكمة، وهناك أمثلة عديدة تدل على ذلك.

إذا كان معظم المناضلين فى تيار الإسلام السياسى يدينون المظاهر التنظيمية المعاصرة المتعلقة بالتصوف وبقيام الأنظمة المختلفة باحتوائه، فإن بعض المناضلين قد تأثر بالبعد الروحى للتصوف وزاوج أحياناً بين التصوف والفاعلية السياسية. فعبد السلام ياسين أحد قادة التيار المغربى قد عاد إلى الإسلام السياسى عن طريق دخوله طريقة الحاج عباس، ولم يترك هذه الطريقة إلا بعد وفاة شيخه فى الطريقة، وحتى اليوم فإن عبد السلام ياسين يدافع عن خصوصية تطوره الدينى، ويعتبر أنها جزء لا يتجزء من شخصيته. وهو حريص على أن يذكرنا بأنه فى خط سيره هذا يشبه بعض أشهر مؤسسى الإسلام السياسى، وإذا كان خط سير عبد السلام ياسين وضح بالفعل الاضافة الصوفية لفكر الاسلام السياسى يبرز أيضاً التناقضات القائمة بين الصوفية ،الإسلام السياسى خاصة فيما يتعلق بوسائل العمل الميدانى.

عبد السلام ياسين : من الصوفية إلى الإسلام السياسى

(حوار مع الكاتب فى الرباط، أكتوبر ١٩٨٦)

« من الممكن أن أقول إنه بالنسبة لى شخصياً اليوم، رؤيتى للإسلام أنه نضال. وتعلمون أن كلمة «جهاد» لها فى القرآن الكريم وفى السنة مكانة خاصة. ولكن المسلمين فقدوا هذه القدرة على الجهاد. فقدوها نظراً لمرور الزمن وللسبات. رزح المسلمون طوال عدة قرون تحت وطأة النظم المتتالية التى كانت شرعية إلى حد ما، إسلامية إلى حد ما، تمارس العنف -إلى حد ما- ضد من يناهضها. واليوم يعيدون إكتشاف هذه الطاقة التى تظهر من جديد فى العالم... والتى تعبر عن نفسها بطرق شتى. ويطلق الغرب عليها أحيانا إسم الإرهاب، وفى أحيان أخرى

يطلق عليها إسم الأصولية او التشدد الإسلامى ...الخ ويكتفى بالكلمات الفارغة من المعنى. الكلمات تغطى الحقيقة. والحقيقة أنه توجد فى الإنسان، فى أى إنسان، تلك الومضة الإلهية التى تنتظر إعادة إشعالها، التى تنتظر أن تعود إلى النشاط. وفيما يخصنى يمكننى القول أننى فى عام ١٩٦٥ عشت ما قد نطلق عليه اسم «أزمة روحية»، صحوة عفوية، أو شيئاً من هذا القبيل، وفى الحدود التى تتيح معنى للمصادفة عند من يؤمن بالله وبالقدر. لا، لم تكن صلتى بالدين قد انقطعت . تعلمت القرآن عندما كنت صغيراً. وذهبت إلى الكُتَاب: «مدرسة بن يوسف» فى مراكش وكان تكوينى -فى البداية- تقليدياً: القرآن، الفقه. ولم أبدأ فى تعلم اللغة الفرنسية إلا فى سن التاسعة عشر بينما كنت أواصل دراستى فى كلية المعلمين. وبحكم هذا التكوين التقليدى كنت أعيش وفقاً لتعاليم الدين الإسلامى... بطريقة فطرية أى أننى كنت أؤدى الصلاة واقوم أحياناً بتلاوة القرآن الكريم لكى لا أنسى تماما ما سبق أن حفظته منه عن ظهر قلب. وكان من المعروف -فى الأوساط التى كنت أتردد عليها- أننى رجل «فى حاله». وفى سن العشرين أصبحت موظفاً ثم مدرساً للغة العربية وفيما بعد مفتشاً... الخ وطوال هذه الفترة كنت سمحاً فى طريقة اتباعى تعاليم الدين الإسلامى ... سمحاً و«لطيفاً» أليس كذلك؟ ... ولم يكن الإسلام فى تلك الفترة مصدراً لتساؤلات بالنسبة لى. ولم تكن فى تكوينى أية بادرة تدل على أننى سأنطلق يوماً ما فى اتجاه الاحتجاج أو معارضة الأمر الواقع الذى تعيشه الأمة. وفى ١٩٦٥، عندما كان عمرى ٣٨ سنة، مررت فجأة بهذه الأزمة. لقد قرأتم فى الغالب هذه السير الذاتية التى يروى فيها المسيحيون أو المسلمون أو البوذيون...مثل هذه الصحوة الروحية التى يعيشيونها فى حوالى الأربعين. ووجدت نفسى أترك فجأة الكتب التى كنت أقرؤها، وكتب الثقافة الأجنبية ... الخ لكى أنطلق فى البحث عن الله.

فى ضميرى، كان ذلك مجرد بحث عن الله لا أكثر، لقد طرحت على نفسى بعض الأسئلة الخاصة بالوجود، قلت لنفسى : لقد وصلت إلى سن الأربعين، ماذا فعلت بالحياة؟ أين أذهب؟ قلق الموت، قلق يتعلق بشئ ضائع (...) وانطلقت فى طريق هذا البحث الروحى وقرأت كتب الصوفية، بل قرأت أيضاً كتبا فى اليوجا، وهى غريبة عن الإسلام وكنت دائماً أمر على شهادات لأشخاص يقولون أنهم

وجدوا ... وكنت أقول لنفسى ... إنك لم تجد شيئاً ... يالك من تعيس.

ثم حدث لقاء، أخبرنى شخص ما : هناك شيخ صوفى فى المغرب عليك أن تذهب إليه وسيرشدك. وبالفعل التقيت بالشيخ، كان أسمه الحاج عباس ودامت علاقتنا لمدة ست سنوات. لم يكن أمياً ولكن تكوينه كان تقليدياً، ريفياً. وهكذا أصبحت، أنا الذى كانت تملؤنى عزتى بنفسى، إذ كنت شخصية لها أهميتها فى وزارة التعليم القومى ... أحد مريديه، مريده المتواضع وفهمت ماهو الإسلام وعرفت الله. وأعترف بكل تواضع أن هذا الرجل أعطانى الكثير.

ثم رحل الشيخ عن عالمنا، رحل وترك مجموعة من الأشخاص فضلت أن تتبع تقليد الطريقة الصوفية، التقليد الذى يعرفه الجميع : حيث يحظى الشيخ باحترام الجميع، وحيث الأتباع مجرد مجموعة من البشر ليس لديها أى مشروع ... إطار تقليدى ... نعم ... هو إطار لا يطابق الشريعة إلا إلى حد ما. لم أحاول إصلاحه لأنه لم يكن هناك بالضبط مجموعة منظمة، ولكن حاولت أن أوجهه مع ذلك وجهة تتوافق مع مفهومى عن الإسلام، أى حاولت أن أجمع بين خبرتى الصوفية والمعلومات التى توصلت إليها من قراءة الكتب. وخلال العامين اللذين مرا بعد وفاة شيخى المبجل، حدث لى تحول داخلى، تأملت كثيرا خط السير الذى اتخذه إخوانى فى الطريقة، وبدأت أقرأ كتب الإخوان المسلمين ... فى أماكن مختلفة ... كنت التقط من هنا وهناك : حسن البنا، بعضاً من سيد قطب، وقليلا أيضا من المودودى.

وكان حسن البنا، كما تعلمون، صوفياً، فوجدت فى كتبه هذا الذوق الروحى الذى لا نجده عند آخرين - ولم تكن قراءاتى فى الإسلام أو فى الإسلام السياسى هى التى حددت إتجاه نشاطى. ولم يكن أيضاً اليأس -من أن أرى فى يوم ما الطريقة تتحول إلى شئ آخر- هو الذى حدد إتجاه نشاطى. ولكن كان هناك منطق داخلى يملى على أن الإسلام يجب أن يؤدى إلى الإيمان، والإيمان يجب أن يؤدى إلى قمة الإحسان، وقمة الإحسان هى الجهاد. لم يكن لدى طموح شخصى: كان لدى هذا النوع من الطموح الذى يعلو على الموت ويتجاوزه، الحياة والموت معاً: كنت أريد أن أنال رضى الله.

وفى عام ١٩٧٤، قررت أن أفعل شيئاً .. من أجل ... كيف أقول ذلك ... لكى أخرج من مناخ الطريقة، ثم ... أخرج. لكى أبدأ كذلك نشاطى، لم أخرج

من منطق الإسلام . هل أنا خرجت من المنطق الصوفي؟ ... أي نعم هناك صوفيون -وأعتقد أنهم الأغلبية- وضعوا حدودا لأنفسهم قائلين: لا نريد التعامل مع الحكام. وإذا كان مثل هؤلاء الصوفيين قد انغلقوا في إطار منطق معين، فلم يكن الأمر كذلك بالنسبة لجميع الصوفيين. فهناك حركات صوفية كانت منبعاً لحركات تاريخية هامة وأذكر على سبيل المثال السنوسية الليبية أو المهدية في السودان أو أحمد شهيد في الهند -هناك، إذن، صوفيون مخلصون لمنطق الإسلام ... اللا-صوفي. إن الصوفية شئ أتى فيما بعد، هي شئ -كيف أقول ذلك- يتضمن إلى حد ما نوعا من انحسار تلك الدفعة الأولى للإسلام، إختار بعض الناس أن يظلوا على الأرضية الروحية دون أن يهتموا بالعالم ... لا أريد أن أنطلق في نقدهم ... فالوقت ليس مواتيا لذلك».

وفي إطار مناخ التيار المغربي، لم يمنع تجاوز عبد السلام ياسين للمرحلة الصوفية، الآخرين من توجيه النقد إلى هذه المرحلة من حياته، خاصة من طرف أولئك الذين يرفضون الانضمام إلى حركته مثل: عبد الله بن كيران، وهو شاب إنشق من حركة الشبيبة الإسلامية (أنظر فيما بعد) وانضم حاليا إلى النشاط السياسي المشروع.

«إن الإسلام هو ماعرفناه عن طريق القرآن الكريم، والأحاديث النبوية. وجاء التصوف في فترة ما من تاريخ الإسلام. وفي حقبة الخلفاء الراشدين، كانت السمة الروحية للسلطة واضحة، ومع مجئ الدولة الأموية بدأت السمة الروحية تختفي، في هذا الوقت بدأت الأصوات ترتفع لتعيد الناس إلى الصراط المستقيم. وتحولت هذه الحركة رويداً رويداً، فيما بعد، إلى ادعاء وجود أسرار ورموز في التعاليم الواضحة الموجودة في القرآن والسنة، وهي أسرار لم يبح بها النبي إلا إلى بعض المقربين منه، ومنذ ذلك الحين بدأ هؤلاء بنشرها فيما بينهم. وبناء على هذه العقيدة ظهرت الصوفية. وهكذا ذهب عبد السلام ياسين (أنظر فيما بعد) إلى الجبل -مثل آخرين- باحثاً عن هذه الأسرار، مرتديا رداء الصوفيين. ولكن بالنسبة لنا لا وجود لكل ذلك. ويعتبر هذا بالنسبة لنا بدعة. فالإسلام هو ماهو موجود في القرآن وفي الأحاديث- هو سلوك النبي كما رواه الصحابة لنا، ولا شئ أكثر من ذلك. وحتى إن كان هناك شئ صحيح فيما يقوله السيد ياسين، فإن معرفة هذه الأسرار ليس شرطا لكي نكون مسلمين صالحين، ولكي ندخل الجنة ...

إن هذا الطريق طريق خطر. وإذا كان الإسلام واضحاً. وضوح الشمس فلماذا إذن أذهب للبحث عن أسرارا ... هذا الكلام لا يمكن أن يقبله الناس. هدف الصوفية هو إعطاؤنا اليقين أننا قريبون من الله وأنه يباركنا ... الجنة لم تعد مشكلة .... الخ ... كل هذا لا يمكن أن يقبله الشباب الذى تمت تربيته وفقاً لمبادئ السلفية، ويستمد مثل هذا الشباب معتقداته من القرآن مباشرة» ...[1]

٣- الإسلام السياسى وعملية نشر الدين

حالة جماعة التبليغ

ذكر عدد كبير من الإسلاميين أنفسهم أن «جماعة التبليغ» (وهى جماعة نشأت فى باكستان وبدأت تنتشر فى العالم منذ عشرات السنين وتحث المؤمنين على مزيد من التقوى) كانت بالنسبة لهم أحد مداخل الانخراط فى العمل السياسى. لقد وجد عدد كبير منهم -بعد أن اكتشف حدود هذه الدعوة الدينية اللاسياسية- فى النشاط السياسى إمتداداً يبدو لهم أنه أكثر فاعلية، وبذلك تجاوزوا حدود «الإسلام السياسى» فى حد ذاته. «فى ذلك الوقت (أى فى سنة ١٩٧٠، وهى السنة التى نشأ فيها تيار الإسلام السياسى فى تونس) كانت «جماعة الدعوة» موجودة، وهى مجموعة كانت تأتى إلينا كل سنة من باكستان»[2]. كما يقول لنا حميدة النيفر :

«فى البداية لم تحتو هذه المجموعة إلا على باكستانيين، ولكنهم، فيما بعد، بدأوا فى ضم وتجنيد بعض التونسيين. جماعة الدعوة عبارة عن أفراد يتجولون فى العالم السلامى لكى يعظوا الناس ويدعوهم إلى العودة للإسلام وإلى الفعالية الدينية ... الخ وقد تأثرنا ببساطتهم وبطريقة حياتهم التى كانت تبدو بالية فى تونس، وكان لدينا فى تونس فى ذلك الوقت إتجاهان لرؤية الأمور. من الممكن أن نقول عن الإتجاه الأول أنه إتجاه لا علاقة له بالسياسة. وتنتمى إلى هذا الإتجاه جماعة الدعوة التى كانت تبشر الناس وتطلب منهم العودة إلى الصراط المستقيم. وكان يوجد إلى جانب هذا الإتجاه إتجاه آخر يتسم بأن ميوله الفكرية أوضح

---

(١) فى حوار للكاتب مع عبد الله بن كيران، الرباط، أكتوبر ١٩٨٧.

(٢) حوار للكاتب مع حميدة النيفر، تونس، أغسطس ١٩٨٥.

بكثير، وتنتمى إلى هذا الإتجاه «جمعية المحافظة على القرآن»، وكانت هذه الجمعية تحاول عقد المؤتمرات وتنظيم اللقاءات وإنشاء ناد صغير للأبحاث العلمية ... وكان هذان الإتجاهان يختلفان تماماً. فمن ناحية تجد الجانب الشعبى أو الشعبوى، المناضل، ... الخ وفى الناحية الأخرى تجد البحث الفكرى الذى يؤثر في مجموعة قليلة من الأفراد. وهكذا سارت الأمور حتى ١٩٧٢ أو ١٩٧٣، وكانت هذه السنوات فترة نتلمس فيها الطريق ولم نكن نعرف بالضبط مايجب أن نفعله. ومع ذلك فقد كنا متأكدين من شئ واحد ألا وهو: أنه لا يمكن أن نستغنى عن أيديولوچية دينية ما. لأن الجانب الدينى كان قد أصبح ضرورياً. وعلى عكس ذلك فإن الجانب السياسي كان لايزال غير واضح حتى ذلك الحين»[١].

وفى رأى عبد السلام ياسين: «تطورت الأمور فى المغرب بنفس الطريقة بالضبط. ففى أول الأمر نجد «جماعة التبليغ» ولم يكن «الإخوان المسلمون» موجودين منذ البداية. وقبل ذلك كان هناك عدد بسيط للغاية من الدعاة التابعين للإخوان المسلمين ولكنهم لم يتركوا خلفاء لهم. وكانت «جماعة التبليغ» توجه رسالتها إلى الجميع إبتداء من العامل اليدوى حتى الدكتور وكانت تتحدث إليهم بنفس الغة بدون مواربة، وبدون أن يكون لديها بعد سياسى أو اقتصادى. هؤلاء الأشخاص هم صوت الإسلام العميق الذى يتحدث إلى القلب قبل أن يتحدث إلى العقل. وتعتمد مواعظهم على قدوتهم الحسنة قبل أن تقوم على الخطاب. وكان لهم -ومازال لهم حتى الآن- أفضل تأثير صحى على الحركات الإسلامية. ومن فضائلهم التى تذكر أنهم لا علاقة لهم بالسياسة، الأمر الذى كان يسمح لهم بالسفر بكل حرية بدون مشكلات. وحتى الغرب الذى يعتبر قد جف روحيا -كما أعتقد-، يجد فى جماعة التبليغ ما ينقصه ... فهم ببساطتهم، وبهذا التدين الصرف، قد أسروا النفوس فى إيطاليا حيث كان الناس يأتون إليهم ويسألونهم فى الشارع «من أنتم؟» وكانوا بذلك يكتشفون الإسلام لأول مرة فى حياتهم، وفى اليابان وفى كندا وفى جنوب أفريقيا وحتى فى أمريكا الجنوبية. ونرى اليوم فى اجتماعاتهم السنوية ملايين البشر: أعتقد أن مايقرب من ٤ ملايين شخص حضروا اجتماعهم السنوى فى العام الماضى فى بنجلاديش»[٢] ...

(١) نفس المصدر.

(٢) حوار للكاتب مع عبد السلام ياسين فى الرباط أكتوبر ١٩٨٧.

٤- الإسلام السياسى والتقليديون

تتعدد فى الأوطان الإسلامية -وفى غيرها من الأوطان بدرجة لا تقل عن الأوطان الإسلامية- عدد أشكال الخطاب السياسى المرتبطة دائما بالتقاليد، أكثر من إرتباطها بغيرها، بل ويمكن القول إن كل هذه الأنواع من الخطاب التقليدى ليس لها علاقة مباشرة بالإسلام، بل إن علاقتها بالإسلام السياسى أضعف، وبالتالى فمن الممكن التمييز بل والفصل غالبا بين أوجه السلوك التقليدية وبين الإسلام السياسى. وإذا كان تيار الإسلام السياسى قد قام بحشد بعض فئات المجتمع التقليدى فإن ذلك لا يقلل من أهمية عملية التمييز الجوهرية.

إن «الرغبة فى تجميد المجتمع ليظل مثل مجتمع أبائنا وأجدادنا» قد استغلت -فى كل مكان وفى كل زمان- إطاراً مرجعياً لبعض فئات المجتمع الإنسانى. ويسخر أوليفييه روا قائلاً: «كلنا نعلم أنه منذ وجدت المدرسة، هناك أصوات تندد بانخفاض مستوى التلاميذ ...[١]». ومع ذلك فإن إنبثاق الإسلام السياسى المفاجئ لم ينبن على التطور المفاجئ لمثل هذه المواقف الإرتدادية والمحافظة.

وعلى عكس الإسلام السياسى فإن التقليديين «لا يؤسسون مشروعاً سياسياً» لأنهم يميلون ببساطة إلى كل ماهو محافظ، و«بالإضافة إلى ذلك فالحنين إلى الماضى يرجع لأسباب أخلاقية أكثر مما تحركه رغبة فى العدل الاجتماعى»[٢]. فى حين يعتبر هذا الأخيرمن المفردات المفضلة فى الخطاب الإسلامى.

إن العلاقة الخاصة القائمة بين التقليديين والدين تنبع من أن «السلوكيات التقليدية تراهن بطبيعة الحال على الأخلاق: أى على حجاب المرأة، وتربية البنات، والبر بالوالدين، واحترام المراتب الاجتماعية»[٣]. وجميع هذه القيم قريبة من إطار المعايير الطبيعية التى يمليها الدين.

وأشكال السلوك التقليدى يمكن أن نراها فى الأوساط الريفية أكثر مما نشاهدها فى الأوساط المدنية، نقابلها فى الطبقات قليلة التفتح على الثقافة الغربية أكثر مما نجدها فى الشرائح التى

---

(١) ROY Olivier, *L'Afghanistan, islam et modernité politique*, Paris, Le Seuil, 1985 ; et séminaire de formation des professeurs de géographie et d'histoire de L'Académie d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 23 avril 1986.

(٢) ROY Olivier, *L'Afghanistan*, op. cit.

(٣) ROY Olivier, *L'Afghanistan*, op. cit.

حاولت أن تكتشف تلك الثقافة، ونصادفها فى الشرائح التى يقل نصيبها من التعليم (أو التى تلقت فقط تعليما دينياً) أكثر من تلك التى درست فى الكليات العلمية، ونراها عند المسنين أكثر مما نجدها عند الشباب. وهذه المعايير تختلف اختلافا بينا عن المعايير السياسية والاجتماعية التى يتميز بها مناضل التيار الإسلامى. فلا يمكن بالفعل الخلط بين شخص من أعيان الريف قريب من المؤسسات الرسمية، وبعيد عن الثقافة الغربية (التى يرفض تكنولوجيتها مسبقاً) وبين شاب طالب فى كلية العلوم، قادر على أن ينقد عن فهم القيم الغربية، لأن هذه القيم مألوفة بالنسبة له ولأن لديه القدرة على أن يمتلك بعض أبعادها: وبينما يرفض الشخص التقليدى التليفزيون لأنه يتوجس من حداثته المدمرة، نجد المناضل فى تيار الإسلام السياسى يفضل إنتشار أجهزة التليفزيون خاصة بعد تأكده من أنه يستطيع التحكم فى برامجها[1].

وعندما حاول الخطاب السياسى أن يقحم نفسه فى مجال التصنيفات والتسميات زاد من بلبلة الأمور: ففى إطار محاولته بلورة رفضه للإسلام السياسى كان -فى كثير من الأحيان- يسئ استخدام المصطلحات (سواء عن قصد أو عن غير قصد) وكانت وسائل الإعلام (سواء فى البلاد العربية أو فى الغرب) تصف دائماً بوادر احتجاج الإسلام السياسى بأنها مواقف بالية وارتدادية، بينما يدل الواقع -بكل وضوح- على أن الأمر ليس كذلك.

وعندما وجهت هند شلبى (طالبة تونسية فى كلية الشريعة الإسلامية) إلى المجاهد الأكبر (بورقيبة) لطمة المعارضة العلنية لرؤيته الإصلاحية الخاصة بدور المرأة فى الإسلام، وعندما رفضت -وهى مرتدية ثيابها «التقليدية»- (والحجاب لا يمت فى الواقع بصلة إلى التقاليد المحلية). أن تستجيب للقبلة الأبوية من هذا القائد العجوز، كان تفسير هذا الحدث من طرف الطبقة الحاكمة تفسيراً مخطئاً تماماً: وبينما نرى اليوم فى موقف هذه الطالبة أحد مظاهر التعبير الأولى للتيار الإسلامى فى وسائل الإعلام، فقد وجدت الطبقة الحاكمة أن مثل هذا الموقف تعبير عن رواسب الاتجاه التقليدى «الذى قدر له أن يختفى تحت وطأة تيار الحداثة» وهكذا لم يكن الخطأ على مستوى المصطلحات فقط.

٥- الإسلام السياسى والأصولية

وعلى عكس التيارات التقليدية، تنطلق الأصولية فكرياً ومنهجياً -إلى حد كبير- من نفس أرضية الإسلام السياسى، وعلى المستوى «المذهبى» تعتبر الأصولية هى الإطار المرجعى الأساسى

---

(١) ROY Olivier, séminaire cité.

للتيار الإسلامي. ويتم الفصل في كثير من الأحيان بين الإسلام السياسي والأصولية (فالأصولية -إذا جاز التعبير- هي الإسلام السياسي إذا أفرغناه من بعده السياسي). وتعتبر الأصولية «المدخل الطبيعي» أو «المنبع الأصلي» لموقف التيار الإسلامي، لكن المصطلحات المستخدمة في هذا المجال بعيدة كل البعد عن أن تكون شيئاً متفقاً عليه. وفي الواقع، يستخدم مصطلح «الأصولية» للإشارة إلى سلوك ممثلي الإسلام الرسمي وعلماء المؤسسات الدينية أكثر مما يستخدم للإشارة إلى سلوك من هم خارج هذه المؤسسات[1].

وتنطلق الأصولية من هذه الفكرة: على المرء أن يعود «عودة مطلقة إلى القرآن الكريم باعتباره الأساس الوحيد لأي نقد ولأي تجديد»[2]. وقد يتعلق الأمر -في هذا المضمار- بعودة إلى الماضي، فيترتب على ذلك -في كثير من الأحيان- إفراط في الخلط بين الأصولية والتيار التقليدي. ولكن هذه العودة إلى الماضي لا يبررها عند الأصوليين إلا ماينطوي عليه مثل هذا الموقف من عودة إلى «النقاء الأصلي» وكما يقول أوليفييه روا فإن عدو الأصوليين «ليس المعاصرة (...) ولكن التقاليد» «الأمر إذن يتعلق بموقف إصلاحي»[3]. هذا بالإضافة إلى أنه يوجد فرق كبير بين الأصولية والتقليدية، لأن الأصولية تفرز «مناضلين» ولا تفرز «أنصاراً سلبيين». وبما أن الأصولية تحتوي على مشروع تغيير -تتجاوز أهميته مجرد المحافظة-، فهي قد تكون ثورية.

وحتى إذا اتفقنا على هذه العودة، فيبقى علينا أن نحدد بدقة نحو ماذا يجب أن تتم هذه العودة، إن الأهداف تختلف وفقاً لشخصية رواد مشروع التغيير، وبالتالي يؤثر ذلك على تأويلهم للنصوص الدينية. وتختلف أيضاً الأهداف وفقاً للإطار الثقافي والسياسي المحلي.

وهكذا كان منطقياً أن تثير أصولية العقيد القذافي معارضة الأوساط المحافظة، بل معارضة الأوساط الدينية الرسمية التي أدانت موقفه ورأت أنه كفر صريح. ذلك لأن أصولية العقيد تتسم براديكالية ذات طابع خاص، لأنه يرفض كل السنة (التي اعتبر أنه لا يمكن الثقة فيها تماماً لما حدث فيها من «وضع» أفسدها) كما يرفض الفقه برمته ولا يعترف إلا بالقرآن.

---

(١) وفقا للتمييز الموجود في محور دراسة جيل كيبل

KEPEL Gilles, *Le Prophète et Pharaon*, Paris, La Découverte, 1984.

(٢) CARRE Olivier, *Mystique et Politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Ed. du Cerf / Presses de la FNSP, 1984.

(٣) ROY Olivier, *L'Afghanistan*, op. cit.

وبالعكس فإن تأويله الجرئ للآيات الخاصة بالمرأة، كان مصدر تعاطف الأوساط المدنية الأكثر معاصرة معه، لأن هذه الأوساط تتحفظ على التدقيق الحرفى للآيات القرآنية : إذ أنهم يرون أن هذا التأويل الحرفى لا علاقة له بالمعنى الحقيقى للآيات القرآنية. وبالعكس لا تمثل الأصولية -التى تطالب بالعودة إلى السنة- تغييراً واضحاً لخط السير الطبيعى للأمور فى المجتمع الأفغانى الذى وصفه «أوليفييه روا» بأنه مجتمع مازال يسير إلى حد كبير وفقاً لتعليمات الشريعة الأسلامية، والأمر كذلك فى المجتمعات الريفية فى العالم العربى. ويرجع هذا إلى أن الأصولية تعضد الممارسات الموجودة فعلاً، وتقترب من الاتجاهات التقليدية. أما فى الأوساط المدنية التى تسير على النمط الغربى، أى فى معظم العواصم العربية، فإن نفس هذه الرسالة -التى تحتوى على نوع من التحدى تجاه الحكام الذين تولوا السلطة بعد الإستقلال والذين أخذوا على عاتقهم عملية التحديث- ستتم قراءتها -بطريقة شبه آلية- على أنها تحتوى على «دلالة المعارضة» التى تجعل من الأصولية شيئاً قريبا من فكر التيار الإسلامى.

وفى إطار السبعينيات فإن الحدود التى تفصل بين النموذج المثالى لموقف الأصوليين وبين النموذج المثالى للإسلام السياسى، تتطابق مع الحدود التى تفصل بين نشاط معارضى السلطة القائمة ونشاط علماء الإسلام (فى المؤسسات الرسمية) الذين يحترمون السلطة (والذين يميلون إلى حصر نشاطهم فى الإطار الأخلاقى وإلى أستبعاد النشاط السياسى -أى الاستيلاء على السلطة أو حتى مجرد الضغط، بطريقة منظمة، على من يتولاها- والنشاط الاقتصادى...). وهذا هو الفرق الذى نريد إبرازه هنا، فإذا كان من الممكن أنْ نعتبر أنَّ جميع المنتمين إلى «تيار الإسلام السياسى» «أصوليون» (أى أنهم جميعاً من أنصار العودة إلى الآيات القرآنية وإلى السنة لكى يستمدوا منها الإطار المرجعى الأخلاقى والاجتماعى والسياسى للنهضة الإسلامية) فإن هذا لا يمنع أن هذين الاتجاهين يختلفان فيما يتعلق بأساليب العمل، وبينما يتخذ المذهب الأصولى -أحياناً- موقف الارتياب من المعاصرة، يتقبل تيار الإسلام السياسى صراحة المعاصرة ومظاهرها التكنولوجية. والحدود بين الأصولية والتيار الإسلامى أكثر وضوحاً فيما يتعلق بالدولة والسياسة: فإذا كان الفكر الأصولى (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) يتجاهل مثل هذه الأدوات فإنها فى صميم ما يهتم به التيار الإسلامى الذى يرى أن الاستيلاء على السلطة من أعلى هو المرحلة الضرورية لإقامة يوتوبيا يشاركهم فيها -إلى حد كبير- المذهب الأصولى.

وبالإضافة إلى ذلك، يبدو الفرق واضحاً بين هذين الاتجاهين بالنسبة للأطراف المعنية، فيقول واعظ جزائرى (قريب من مصطفى بويعلى قائد «حركة إسلامية جزائرية» لم تستمر مدة طويلة بعد أن قام البوليس بالقضاء عليها بين ١٩٨٥ و١٩٨٧ (وسنتحدث عن ذلك بالتفصيل فيما

بعد)): «يمكننا القول إنه يوجد اليوم اتجاهان كبيران: السلفيون (الأصوليون) والإخوان»[1]. وعندما كان عبد السلام ياسين يشير إلى الفرق بين العالم (وهو يقوم هنا بدور الأصولى) وبين من ينتمى إلى التيار الإسلامى، فقد شرح على النحو التالى حدود النشاط «الأصولى»[2]:

«إن مايقوم به العلماء شئ جدير بالاهتمام -إلى حد كبير- ولكن ذلك غير كاف، و[قد] يكون هؤلاء فى المعارضة و[لكن] ذلك يعتبر فى رأيى مجرد معارضة من حيث المبدأ وهى معارضة أزلية تنحصر فى الإشارة إلى مايعتبرونه غير أخلاقى. إن مثل هذا العمل لا يكفى لأنه يجب علينا أن نصل إلى المرحلة التالية ألا وهى أن يكون لدينا مشروع (...) هؤلاء العلماء لا يدينون إلا ماهو غير أخلاقى. وهم -إلا فى القليل النادر- لا يتحدثون عن المشاكل الإقتصادية ونادراً مايتحدثون عن ما هو سياسى بينما يعتبر أساسيا أن نصل إلى إدراك وجود علاقة وثيقة بين ماهو غير أخلاقى وبين النظام الاقتصادى والسياسى» (...) «نطالب بالسلطة (...)، وهذا شئ تسمح بوجوده الديمقراطية، وهذا هو مانريده».

وبهذه الطريقة التى يربط فيها بين السياسة والاقتصاد، وبهذا الحرص على المرور من لغة الرفض إلى صياغة مشروع بديل شامل، اجتماعى، سياسى واقتصادى، يوضح عبد السلام ياسين الحدود التى تفصل بين ماقد يحتوى عليه الخطاب الأصولى القديم، من سمات سلبية وتربوية، لدى علماء الإسلام الرسمى (وقد فقد الإسلام الرسمى -فى بعض الأحيان- أهميته بسبب سُبات بعض هؤلاء العلماء)، وبين مشروع التيار الإسلامى الذى يتسم بالنشاط والذى أدخل صراحة ضمن أساليب عمله جميع أدوات السياسة المعاصرة حتى إذا كان لا يعطى دائماً الأولوية -كما سنرى- للاستيلاء على السلطة.

٦- الإسلام السياسى والسلفية

يشير مفهوم «السلفية»، أحياناً، إلى الدين بالمعنى العام دون إبراز الخصائص التى تميز إتجاها عن إتجاه. يقول إبراهيم مطيع القائد المنفى لحركة الشبيبة الإسلامية المغربية: «فى المغرب تياران إسلاميان آخران»، وهكذا أغفل -فى إطار سرده للحركات الموجودة فى المغرب- ذكر عبد السلام

(١) فى حوار مع الكاتب، مرسيليا، أكتوبر ١٩٨٦.

(٢) Dans un entretien avec Mohamed Tozy, in *Croisement du champ politique et du champ religieux au Maroc*, D.E.A., Aix-en-Provence, 1982, p. 124.

ياسين، ومثل هذا الموقف يجعلنا نستنتج أنه ربما يرى في هذا الأخير واحداً من أخطر منافسيه:

«هناك أولاً مجموعة يرتكز نشاطها على الدعوة -بالحكمة والموعظة الحسنة- إلى التحلى بالأخلاقيات الإسلامية وذلك دون الدخول فى الشئون السياسية: وأعنى بذلك جماعة التبليغ، ونحن نقدرها ونحترمها ونشجعها على مواصلة عملها الإنسانى النبيل. وهناك مجموعة مختصة بتنقية العبادات الإسلامية من الخرافة والزوائد التى لا أصل لها فى الدين ودراسة الأحكام الفقهية بأسلوب أكاديمى دون أن تتدخل فى القضايا السياسية والفكرية، وهى المجموعة السلفية ونحن نحبهم وعلاقتنا بهم طيبة»(١).

إن كلمة «السلفية» قد تستخدم للإشارة إلى «الحركة الإصلاحية» الكبرى (السلفية) فى نهاية القرن التاسع عشر. واليوم تبدو -فى بعض الأحيان- هذه الحركة بمثابة المدخل التاريخى للتعبئة الإسلامية (أنظر فيما بعد حسن حنفى، على سبيل المثال). إن رؤية مفكرى الإسلام السياسى لحركة الأفغانى (١٨٣٧ - ١٨٩٧)، ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) (الذى أسس فى القاهرة مجلة المنار)، ورشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) (الذى جمد مذهب هذه الحركة ومهد بذلك لمفاهيم الإخوان المسلمين) رؤية غير متجانسة.

وفى رأى راشد الغنوشى أن السلفيين مسئولون عن تقديم مجموعة من التنازلات المؤسفة للغرب، وذلك عندما ركزوا إهتمامهم على «إضفاء طابع الحداثة على الإسلام» بدلاً من «إضفاء الطابع الإسلامى على الحداثة». ويقول:

«فى الفترة الأولى من علاقاتنا بالغرب، كان من واجب المفكر أن يثبت بكل الطرق أن الاسلام يتمشى مع الحضارة الحديثة: وكان هذا هو الحال بالنسبة لمحمد عبده الذى سلم -كما يقول ألبير حورانى- «بإدعاء اوروبا أنها اخترعت قوانين التطور والرقى الإجتماعى» ويصل به الأمر إلى أن يقول إنَّ هذه القوانين تتمشى مع الإسلام. وفى ذلك الحين، كان على المفكرين ورجال السياسة أن يضعوا الإسلام على طريق الغرب، أن يقتفوا آثار الأمم المتقدمة كما يقولون عندنا»(٢).

ورغم أن عبد السلام ياسين يرفض كذلك أن يصنف داخل هذا الاتجاه

---

(١) Interview écrite accordée à Bernard Cohen pour le quotidien français *Libération*, non publiée et transmise gracieusement à l'auteur.

(٢) راشد الغنوشى: نحن والغرب، مقالات، دار الكيروان ١٩٨٤.

«السلفى». فإنه يرى أننا يجب أن نضع هذه الحركة فى سياقها الذى نبعت منه لكى نستطيع تقييم إسهامها:

«التقييم هو حصر الفوائد والخسائر إننى أرى أنه ليس ثمة خسارة، لم يكن هناك سوى مكسب، سوى المكسب. إن أفضل طريقة -فى رأيى- لنقد السلفيين، من أمثال رضا، ... الخ، هو أن نضعهم فى إطارهم وأن نرى مشاريعهم، والحدود التى منعت فكرهم من التطور. إننى أوافق -إلى حد كبير- على رأى راشد الغنوشى الخاص بجيل وجد نفسه فجأة وجهاً لوجه أمام غرب متفوق مقتحم عنيف، استعمارى ومختلف عنا. وظن بعض الرجال العظماء، مثل محمد عبده أنه من الضرورى أن يقدموا تنازلات فى بعض بنود الإيمان. فقد تساءل مثلاً فى بعض كتاباته عن الملائكة والجنة، وهل هى كائنات تتمتع بوجود حقيقى أم لا. ولست أعلم، بأى نوع من التوفيق، أصدر أشخاص أتقياء، وأذكياء، أحكاماً على هذه الأشياء تتنافى تماماً مع روح الإسلام ومع القرآن الكريم... لا يمكننا القول أن فى تاريخ جميع الشعوب طفرات مفاجئة، وأن مثل هذه الظروف المفاجئة هى التى أنتزعت من هؤلاء الأشخاص هذه الأحكام. ولكن هذه الأمور كانت فى الماضى وتم تجاوزها. نحن نعيش فى فترة أخرى. لدينا وسائل أخرى لفهم الغرب بينما لم تكن هذه الوسائل متوفرة لديهم. وأتذكر جملة لمحمد عبده هذا الشيخ الجليل، يقول فيها: «فى أوروبا إسلام بلا مسلمين وأنتم مسلمون بلا إسلام» وكان قد فهم أن القيم التى أكتشفها فى الغرب مثل الحرية، والنظافة -لأنه تحدث عن مثل هذه التفاصيل- والتنظيم، والتكنولوچيا والسلام الإجتماعى، قيم ترتبط بالإسلام، وهذا هو رأيى أنا أيضاً. ومنذ ذلك الوقت، تطورت الأمور، فأصبح الطابع الأخلاقى للغرب أقل وضوحاً وازداد طابعه التكنولوچى. وهنا يبقى السؤال الرئيسى: هل سيقبل الغرب يوما ما أن يعيد التفكير فيما يصلح حاله على المدى القريب والبعيد، وذلك بدلاً من الانغماس فى دوامة الشئون الدنيوية»[1].

وأخيراً يشير استخدام كلمة السلفية أحياناً إلى الوهابية، وقد أسس هذا التيار محمد بن عبد الوهاب فى شبه الجزيرة العربية. ويرى البعض أن الحركات الإصلاحية كانت خليفة السلفية

---

(١) حوار للكاتب مع عبد السلام ياسين، الرباط، أكتوبر ١٩٨٧.

ويعتبرون أن تلك الأخيرة كانت بدون شك بوادر التعبير الأولى عن ذلك الإصلاح. غير أن أ.بنكيران يوضح:

«إن الوهابية ليست هى السلفية، بل هى شكل من أشكال السلفية. وفى المعنى الحديث، قد تستخدم هذه الكلمة استخداماً غامضاً، فهى تشير إلى الوهابية ولكنها تشير كذلك إلى النظام السياسى فى المملكة العربية السعودية التى تتخذ هذا الموقف أو ذاك، وتشير أخيراً إلى مواقف علماء الدين؛ ومن الأفضل فى رأينا أنْ نقول إنَّ السلفية منهج فى النظر بطريقة موضوعية إلى النصوص الإسلامية. وليس محمد بن عبد الوهاب سوى واحد من هؤلاء الذين طالبوا باتباع هذا المنهج»[1].

٧- الإسلام السياسى والقومية العربية

لقد حدث للقومية العربية فى الأوطان الإسلامية تطور لم يفهمه تماماً المراقبون الخارجيون (الذين مايزالون حتى الآن يخلطون بين العروبة والإسلام السياسى) فقد مرت العروبة من مرحلة التمسك بها -دون قيد أو شرط من جانب جمال عبد الناصر ومعمر القذافى- إلى رفضها الصريح من جانب تيار الإسلام السياسى.

فى البدء كانت العروبة. ومع أن العروبة خرجت من أحضان الإسلام الذى كان أول من جمع القبائل والمدن المتناثرة وسمح لهم بتكوين امبراطورية فى العصور الذهبية، فهذا لا يمنع أن العروبة (عندما أصبحت القومية العربية) بدأت تبتعد شيئاً فشيئاً عن إطارها المرجعى الدينى. ويرجع ذلك قبل كل شئ إلى استخدامها فى التعبئة ضد السيطرة الثمانية (أى ضد سيطرة دينية) ثم يرجع أيضاً إلى مدى مشاركة الصفوة العربية المسيحية فيها. وعادت العروبة إلى الساحة مع اليسار العربى فى نهاية النصف الأول من هذا القرن، وقد ساعد على بلورتها نشأة الدولة الصهيونية والأهمية المتزايدة للمسألة الفلسطينية فارتفعت العروبة (التى تزايد تلونها

---

(١) حوار للكاتب مع أ.بن كيران، سبق ذكره

وعلى عكس ذلك يرى حسن حنفى (وسنتناول ذلك بالتفصيل فيما بعد) أن هذا الاتجاه الاصلاحى هو أول تعبير عن مشروع نهضة لم يكن ينقصها سوى بعدها التنظيمى. وقد قام الإخوان المسلمون بالفعل بهذا الدور.

بالصبغة الإشتراكية وخاصة من طرف مؤسسى حزب البعث) إلى مستوى خطاب الدولة بفضل جمال عبد الناصر قبل أن يؤكد جوهريتها القصوى وصول حزب البعث السورى إلى السلطة. وكانت مصر تحتل مكانة مرموقة على الساحة السياسية نظرا للملحمة الناصرية ولتجربتها الرائدة (بالنسبة لمعظم الدول المجاورة لها) فى المجال القومى، وخاصة بعد أن تتوجت بمواجهتها للقوات الغربية أثناء العدوان الثلاثى. ولأن القومية العربية كانت شعار الناصرية الأيديولوجى، فقد تأثر مصيرها بذلك كله على الأقل فى المشرق. أما فى المغرب فقد كان الموقف أقل وضوحاً: وإذا كان الضمير الشعبى تأثر -بكل تأكيد- بالقومية العربية، فإن الأنظمة القائمة كانت أكثر حذراً فى استقبالها واستخدامها. لأن العروبة «بداوة وهى تمثل مستوى أدنى إجتماعيا وثقافياً فهى كذلك جديرة بكل ألوان الإحتقار»(١)، لقد كانت تعيد إلى الأذهان الطابع المتخلف للبداوة، وبالتالى ظل وضعها -خلال فترة طويلة- مزدوجاً. ويرجع الفضل إلى حركة النهضة الكبرى، وقد أحسن هشام جعيط التعبير عن ذلك قائلاً أنها «أعادت الاعتبار إلى العروبة بإعادة تقييم الماضى، فمدت يدها إلى أمجاد العرب الأوائل»(٢) وهكذا استولت القومية العربية على قلوب مواطنى شمال إفريقيا حتى أصبح مضمونها فى هذه المنطقة يحتوى على معنى الإنتماء إلى وعى تاريخى بقدر ما يحتوى (مثلما هو الحال فى المشرق) على مشروع سياسى يهدف إلى الوحدة. وبعد أن ظلت قوتها تتزايد خلال خمس عشرة سنة، بدأت العروبة الناصرية -فى يونيو ١٩٦٧- تعرف حدود فاعليتها السياسية وتأثر خطاب الرئيس برد فعل الهزيمة المروعة التى واجهها جيشه. ومنذ ذلك الحين أخذ الحل البديل -الذى كان يقدمه التيار الإسلامى والذى حاربه جمال عبد الناصر بعنف- يحاول شيئاً فشيئاً أن يستحوذ على المكانة التى كان يحتلها فى القلوب ذلك الرئيس. وعندما يعيد الإسلام السياسى صياغة العروبة القادرة على تعبئة الجماهير (مع مراعاة تحديد علاقة هيكيلية جديدة بين العروبة والإسلام) فإنه يحاول فى الواقع توظيف قدرة الناصرية على تحريك الجماهير ولكن فى خدمة مشروع سياسى تفقد فيه العلمانية مكانتها تدريجياً.

---

(١) نظراً لعدم وجود أقليات مسيحية فى شمال أفريقيا، فقد أصبحت القومية العربية فى هذه المنطقة تحتوى على دلالة إسلامية أكثر مما تحتوى عليه فى المشرق. وكما يقول هشام جعيط: «كلما ذهبنا نحو الغرب، أخذت القومية العربية جرعة إسلامية، وهى فى الشرق تميل الى التحرر من هذه الجرعة، دون أن تفقد -مع ذلك- بعدها الروحى» لأن القومية العربية «أيديولوجية سياسية منحدرة من العروبة وهى متأثرة الى حد ما بالمسيحية وبالتشيع الشرقيين. كما أنها استندت عند نشأتها على معاداة السيطرة التركية والسيطرة الإسلامية.
in DJAIT Hichem, *La Personnalité et le devenir arabo-musulmans*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 27.

(٢) DJAIT Hichem, *La Personalité et le devenir arabo-musulmans*, op. cit.

وكان الدور الذى لعبه العقيد القذافى فى هذا المضمار بمثابة مرحلة أنتقالية. وحين نقارنه بعبد الناصر نجد أن فكره يتسم بجرعة زائدة من العروبة مضافاً اليها الطابع الإسلامى، وقد ساهم فى إعادة إدخال الإطار المرجعى الدينى فى خطاب الوحدة. ومن المفارقات أن «الابن الروحى» لعبد الناصر يبدو -رغم رفض التيارات الإسلامية له- أول قائد عربى قام بتغيير «مركز جاذبية أيديولوچية» القومية العربية نظراً لتأكيده على المفردات الإسلامية فى خطابه. وقد وصل إلى درجة أنْ وصفه البعض بأنه أول رئيس إسلامى وذلك لأنه أدخل فى وقت مبكر (منذ بداية السبعينيات) فى لغة السياسة والقانون فى ليبيا مفردات إسلامية. ونظراً لشدة إعجابه بجمال عبد الناصر، أبى إلا أن يقتدى به، وقطع صلاته بالإخوان المسلمين المسئولين عن التآمر ضد عبد الناصر ومثل هذا الموقف يعتبر -من وجهة نظره- من قبيل قتل الأب. ومنذ ذلك الوقت الذى عبر فيه عن تحفظه تجاه الإخوان المسلمين، تباعدت المسافة التى تفصل بين القذافى وخلفاء الإخوان المسلمين، وتباعدت بالتالى المسافة التى تفصل بين القذافى ومعظم التيارات الإسلامية المعاصرة. وإذا كان القذافى يحاول اليوم إضفاء بعض الظلال على تحفظاته على الإخوان عندما يبرز الفرق بين الدور التربوى الذى قام به حسن البنا وبين النشاط السياسى الذى قامت به حركة الإخوان فيما بعد، فإن هذا لا يمنع أنه مازال مصراً -حتى اليوم- على أن يرى فى الإخوان أعداء للقومية العربية التى تحتل مركز الصدارة فى منظومته الفكرية ويرجع ذلك إلى أنه لا يحاول أن يأخذ فى الاعتبار أوجه الالتقاء العديدة بين فكره وفكرهم. والقذافى يرى منذ عام ١٩٧٣: «أن الإخوان المسلمين حالياً أمتداد طبيعى لحركات الشعوبية (وهى حركة إيرانية الأصل كانت تعارض منذ القرن الثامن تفوق العنصر العربى) وهو اتجاه يمتلئ بالحقد تجاه الأمة العربية»(١). وليس من قبيل الصدفة إذن أن يلصق القذافى صفة «إخوان مسلمين» بكل من يعارض النظام القائم فى الجماهيرية -أياما كانت انتماءاته الأيديولوچية- سواء كان مقاولاً يشعر بالحنين إلى الإنفتاح الاقتصادى أو عسكريا يتحفظ على ميوله التوسعية المغامرة أو أى شخص أصابه واقع مرحلة ما بعد البترول بخيبة الأمل.

«إنهم رجال دين يريدون حل المشاكل السياسية بالدين، يقولون إن حل أى أزمة سياسية موجود فى الدين. حسن البنا أنشأ عام ١٩٢٨ جماعة تربوية، دينية. ولكن ما يُطلق عليه اليوم «الإخوان المسلمون» شئ مختلف. إنهم خدام

---

(١) استشهاد ورد فى:
MAHJZOUB M., *La Libye et l'unité maghrébine*, D.E.S. de droit public, Aix-en-Provence, 1982, p. 54.

الاستعمار. إنهم يمثلون اليمين الرجعي، أعداء التقدم، والاشتراكية والوحدة العربية. ويجمعون في صفوفهم جميع البلطجية والكذابين والأشرار والحشاشين والسكارى والجبناء والمجرمين، هؤلاء هم الإخوان المسلمون. وكل ذلك جعل منهم خداماً لأمريكا، ومن كان قبل ذلك في حزب الإخوان لا يجرؤ اليوم أن يقول ذلك. فقد أصبحت هذه الكلمة مرادفاً لما هو فاسد، قذر، مكروهين في جميع أنحاء العالم العربي، وفي العالم الإسلامي كله. لا، حتى لو كانت نواياهم سليمة، فأعتقد أنهم يجهلون واقع العالم العربي »[1].

وهناك ما هو أهم من ذلك كله ألا وهو أن الوحدة العربية -التي مازالت على رأس مشروع القذافي السياسي- (وهي في رأيه أهم من وحدة وهمية بين المسلمين نظراً للاختلاف الشديد الموجود بينهم) لا يمكن تصورها على أساس ديني. وهنا نجد ما يفسر حدود العنصر الإسلامي في قوميته العربية :

« لا يمكن أن تقوم وحدة العالم العربي على أساس ديني. من الممكن أن نجمع بين العرب بصفتهم عربا لديهم روح إسلامية. ولكن إذا حاولنا أن نجمع بينهم كمسلمين، مع تجاهل أنهم قبل كل شئ عرب، فستكون محاولتنا هذه غير مجدية، ستتوج بالفشل مائة في المائة. نحن لا نعيش في عصر الدين، نحن نعيش في عصر الفضاء والعلم »[2].

وعندما حاصرته الأسئلة الخاصة بطبيعة العلاقات التي يمكنه أقامتها مع التيارات الاسلامية اليوم، قال:

« أعتقد أنه مع هؤلاء الأشخاص، مع أشخاص مثل الغنوشي أو حبيب المكني، فالحوار أفضل من السجن والقمع... وإذا كانوا عرباً ... وإذا كانوا من الأقليات غير العربية، فالمشكلة لم تعد دينية. أصبحت المشكلة مشكلة الدفاع عن أقلية بالنسبة للأغلبية، أصبحت المشكلة مشكلة محاولة فرض الدين »[3].

وبالفعل نجد أن العروبة والإسلام يرتكزان عند القذافي على تمييز عرقي (ذي دلالة عنصرية)

---

(١) حوار للكاتب مع القذافي، طرابلس، ٦و١٠ ديسمبر ١٩٨٧.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

وقد أدى ذلك إلى تأكيده فى عدة مواقف أنه يتمنى حدوث تطابق بين العروبة والإسلام. وبمناسبة ذهابه فى زيارة إلى لبنان فى أغسطس ١٩٨٠، كان القذافى قد أوصى جميع العرب المسيحيين باعتناق الإسلام قائلاً: «على العرب المسيحيين أن يسلموا» ... «فهم عبارة عن روح أوروبية فى جسد عربى ... وأنه لشئ شاذ أن يكون الشخص مسيحياً وعربيا فى آن واحد»[1]... وتسبب هذا التصريح فى إفساد الزيارة.

وللعقيد القذافى تصنيف خاص للإسلام، فهناك فى رأيه فرق هام بين «المحمدية» (دين النبى محمد) التى نزل وحيها على العرب وكانت موجهة إليهم، ولا يستطيع أحد سواهم أن يفهمها حق الفهم، وبين الإسلام ذى الطابع العالمى الذى تستطيع جميع الأمم أن تستسيغ تعاليمه. وإذا كان هدف هذا التصنيف تبرير وجود علاقة مميزة بين الإسلام والعروبة، فإنه بهذه الطريقة يقلل من شأن طابع الإسلام العالمى. ويبدو أن هذا التفسير الذى لا يتوافق مع رأى الإسلام الرسمى، يرجع إلى نوعية الاتصالات التى تمت بين القذافى وبين الزنوج الأمريكيين المسلمين. وكما يقول بعض المقربين منه، فقد حيرته ممارسات منظمة «الزنوج المسلمين» "Black Muslims" وزادته اقتناعاً بعدم إمكانية وجود توافق هيكلى بين دين قبيلة قريش البدوية وبين الثقافة المدنية للطبقة الدنيا من البروليتاريا التى تعيش فى العواصم الأمريكية الكبرى فى جيتو الزنوج.

وبما أن القذافى يضيف إلى الخطاب السياسى عدداً مهولاً من الإشارات الإسلامية بالإضافة إلى الإفراط فى الابتكارات الإصلاحية (وكانت أكثر إشارة لافتة للنظر هى إعلانه أن القرآن «قانون المجتمع»)، فإن التيار الإسلامى -وإن كان لا يشكك دائما فى الإخلاص الشخصى للقائد الليبى- لا ينظر إلى كل ذلك إلا على أنه بدعة خطيرة أو أنها مناورات فجة ترمى إلى تثبيت سفينة الجماهيرية التى توشك على الغرق. وحتى عندما تأخذ القومية العربية الناصرية أو البعثية الصبغة الإسلامية الصارخة، فهذا لا يمنع من استحضار كتاب التيار الإسلامى صراحة «صورة العفريت» عندما يتحدثون عنها. وإذا كانت الصبغة القذافية للقومية العربية قد حازت -لفترة ما- الإعجاب (نظراً للجرأة التى ابتعد بها سياسياً وثقافياً عن العرب، ونظراً للتأييد الاستراتيجى الذى قدمه، لمدة طويلة، بدون حساب، إلى النظام الخومينى الإيرانى الشيعى ضد النظام العراقى السنى) فهى الآن تثير التحفظ فى كل مكان (انظر فيما بعد، فى الجزء الخاص بليبيا)، ويتهم راشد الغنوشى وعبد السلام ياسين جمال عبد الناصر بأنه عندما حصر الأمة فى بعدها العربى، طمس طابعها الاساسى الذى يتمثل فى الإسلام، وبذلك ضلل جماعة المؤمنين. ويحرص عبد السلام ياسين على أن يذكرنا:

---

(١) السجل القومى الليبى، ١٩٨٠

«أن الإسلام هو الذي صنع قوة العرب وليس العكس». ولذلك فمن الضروري أن «نفصل بين الطيب الإسلامي والخبيث القومي»[1]. ويكفي لإبراز صحة مثل هذا الموقف أن نذكر أن القومية العربية قد قامت -في أوجه شتى منها- على أيدي أولئك الذين كانوا -في الأراضي المسلمة- لا تسعفهم الظروف على أن يستمدوا مفردات مشروعهم السياسي من الدين الإسلامي: ألم يكونوا مسيحيين؟ وكان أولهم ميشيل عفلق مؤسسي البعث السوري. ويرى عبد السلام ياسين:

«أن رضوخنا أمام التحديات يرجع إلى الشخصية المستعارة التي استطاعت أن تفرضها ثقافة العروبة والعلمانية على شخصيتنا الحقيقية التي تتلخص في كلمة الإسلام. على قمة كل دولة يتربع قوميون لديهم وعي سياسي بضرورة الوحدة العربية. وفي القاعدة شعوب تجد نفسها في الإسلام قبل أي شئ. وإسلام القادة السياسي والأيديولوجي ليس سوى تنازل ديماجوجي أمام معتقدات الشعب (...) وفي الأعماق يقوم عملاء القومية العربية بتقويض أسس الإيمان عندما يقدمون عروبتنا على أنها بُعدنا الوحيد، وعندما يقرنون العلمانية بالسمو. إن هؤلاء العملاء أقلية، مسيحية الأصل، ونسبتها حوالي سبعة في المائة من الشعب العربي، وهم أول من كان له صلة بالغرب واستطاعوا أن يحتلوا مكانة مميزة في الثقافة العربية المعاصرة. وتعمل هذه الأقلية النشطة والذكية على دفع العجلة نحو الفصل الصريح بين العروبة والإسلام. وهي تفرز منظرين أيديولوچيين ومناضليين يأخذون زمام المبادرة التي ترمي إلى توحيد الدول العربية. إن بعض الرؤساء العرب[2] الذين يدعون أنهم أفلتوا من فخ الأيديولوچية القومية - أيديولوچية أهل الجاهلية في الماضي والحاضر والمستقبل، أيديولوچية أخواننا في الدم المسيحيين- لا يقدمون إلا أيديولوچيات «دون كيشوتية» ومشروعات جنونية لحظية»[3].

---

(١) استخدم المؤلف في الأصل التعبير الإنجيلي: «في وقت الحصاد أقول للحاصدين اجمعوا أولا الزوان واحزموه حزما ليحرق أما الحنْطة فاجمعوها إلى مخزني» (متى ١٣) وقد بدا لنا إن استخدام تعبير «تمييز الطيب من الخبيث» هو أكثر تداولا وشيوعا في الثقافة واللغة العربية، ويؤدي دلالة ما يقصده المؤلف بشكل أبين وأوضح.

(٢) ربما يشير عبد السلام ياسين إلى العقيد معمر القذافي.

(٣) استشهاد ورد باللغة الفرنسية في:

La Révolution à l'heure de l'Islam, Gignac-la-Nerthe, 1981, p. 37.

وفى الآونة الأخيرة، بدأ يظهر اتجاه جديد فى صفوف الإسلام السياسى يميل إلى إعادة قراءة «مشروع العروبة» وكان ظهوره موازياً لبدء إقامة علاقات مع الحركة القومية العلمانية (بينما ظلت إقامة مثل هذه العلاقات شيئاً مستحيلاً طوال حقبة كبيرة من الزمن) وكانت إحدى المراحل الدالة فى عملية بداية العلاقات هى: الندوة التى إنعقدت فى القاهرة فى سبتمبر ١٩٨٩[(١)]. وخلال هذه الندوة أثبت ممثلو (أو قادة) الرأى العام الإسلامى والقومى، أن مبدأ إعادة النظر فى الإطار المرجعى لكل منهما أصبح من الآن فصاعداً شيئاً مقبولاً (ويعتبر مثل هذا الموقف شيئاً جديداً نسبياً). ثم طرح المشتركون فى هذه الندوة نقط الالتقاء الطبيعية بين الخطاب الأيديولوجى لكل من الإسلاميين والقوميين، وكانوا بذلك يحددون المسافة التى من الممكن أن يتم فيها التقاء سياسى والمساحة التي قد يتقبل فيها الإسلام السياسى الإضافة التى قد تقدمها العروبة إلى المشروع الوحدوى القائم على الإطار المرجعى الدينى وحده، (وقد دعى راشد الغنوشى المشتركين فى هذه الندوة إلى اتخاذ مثل هذا الموقف) فيعترف بالتالى بالقومية العربية التى قد تتوقف -من ناحيتها- عن اعتبار البعد العلمانى عنصراً لا يتجزأ منها:

«أنا إلى حد كبير أتبنى جانباً كبيراً من هذا التفكير الذى يجعل العالم الإسلامى -من وجهة نظر الاستراتيجية- فى الحد الأدنى من علاقته بالعالم العربى حزامه الأمنى، ورصيده الاحتياطى. وكل تفكير فى العالم الإسلامى على أنه الخصم خاطئ استراتيجيا، لأن العالم الإسلامى فى الحد الأدنى -وفق هذا التفكير- هو الحزام الأمنى والامتداد الطبيعى والروح المنتشرة للثقافة العربية الإسلامية. ويحسن فى هذا الصدد إيراد كلمة مأثورة عن أبى الاعلى المودودي «أيها العرب كونوا مسلمين لنكون نحن عرباً» (...).

«ومجالات الاتفاق فى هذه الندوة واضحة. فليس أحد ممن سمعت من الإسلاميين، ينكر الإستراتيجية الأساسية لفكرة القومية العربية (...) وأحسب أن النواة الأولى للتفكير العروبى هى توحيد العالم العربى (...) فالوحدة فى كل مستوياتها وأبعادها مبدأ أساسى فى الفكر الإسلامى والحركة الإسلامية، والفكر العربى من جهته مدعو إلى أن ينتهى إلى موقف واضح من الإسلام على أنه روح هذه العروبة ورسالتها الخالدة، وفى هذا الصدد لا أملكُ إلا التنويه ببعض ما ذكره بعض أخواننا القوميين هنا من اعتبار أن العلمانية ليست لازماً للعروبة، وأننا إذا

---

(١) أنظر الحوار القومى - الدينى: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ديسمبر ١٩٨٩.

خلصنا العروبة من هذه اللواحق التى أضرت بها نكون قد وضعنا لبنة اساسية فى توحيد أهم التيارات فى أمتنا وثنينا صفحة كالحة من الصراع والفصام النَّكِد بين العروبة والإسلام {...}.

أما مسألة الاشتراكية فأنا أتفق مع خير الدين حسيب فى أنه من أجل توحيد صفوف أمتنا، ومن أجل قضايانا الجوهرية، ليس من المفيد لوحدة أمتنا التمسك الحرفى بهذا المصطلح ويمكن أن نستعيض عنه بالعدالة الاجتماعية. فإذا قدَّرنا أن هناك خللاً فى التوازن الاقتصادى وأنه لا مجال لتضامن حقيقى فى أمتنا إلا بإعادة هذا التوازن بأساليب بعيدة عن القهر والتعسف، أحسب إذن أن هذا الأختلاف بين الاسلاميين والقوميين خلاف لفظى لا جوهرى لأنه ما من إسلامى يقر بهذه الفوارق والمظالم الشاسعة فى أمتنا»[1].

أيا كان مضمون الخطاب الذى يلجأ إليه مشروع الوحدة الإسلامية لكى يبرر مشروعيته، فهو يحتفظ بقدرته على التعبئة. ولكن هذه الدولة-الأمة ذات حدود وإمكانيات يصعب تجاوزها، وهذا يكشف لنا الطبيعة الحيوية لهذا المشروع المحكوم عليه بالإيقاف، قد تكون هذه هى حالة الدولة القومية فى حالة أفتراض بروز الفكر الإسلامى التقليدى، مرة أخرى، وهو الفكر الذى لا يمكن أن نساوى بينه وبين فكر الإسلام السياسي. وإذا كان صحيحاً أن مجلة المعرفة (لسان حال التيار الإسلامى التونسى) قد صدر قرار بإيقافها لأول مرة عام ١٩٧٤ نظراً لنقدها أنسحاب بورقيبة من اتفاق اندماج جربه، فهناك ظروف إقليمية أخرى -وخاصة فى مسألة قفصه فى ١٩٨٠[2]- أتاحت الفرصة للإسلاميين أن يظهروا حدود انضمامهم لأى مشروع وحدوى إقليمى، وبروز ما يمكننا وصفه -فيما يتعلق بإطارهم المرجعى- بأنه شكل من أشكال الوعى القومى. ورويداً رويداً بدأ الإطار التكتيكى والمنهجى -لا الإطار المذهبى الخالص (لأن راشد الغنوشى وعبد السلام ياسين يؤكدان دائماً أن «المذهب واحد، لا يمس، وهو موجود فى القرآن الكريم والسنة»)- يضع فى اعتباره الخصوصيات التى تتسم بها ظروف كل قومية من القوميات. وفى الإطار المرجعى للإسلام السياسى تتزايد الإشارات التى تعترف بوجود القوميات المنفصلة وبإطار مؤسسات الدولة الناجمة عن هذه الانقسامات، بينما كان مثل هذا الموقف مرفوضاً من طرف

---

(١) راشد الغنوشى فى: الحوار القومى - الدينى (أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ١٩٨٩.

(٢) إستطاعت مجموعة من الفدائيين التونسيين الذين تم تدريبهم فى ليبيا - أن تسيطر على مدينة قفصه وحاولت أن تحرض الشعب على العصيان ضد النظام القائم.

الإشارات القطعية الحاسمة فيما يختص بمفهوم «الأمة» (التى لا تعترف بالبلقنة الموروثة من عهد الاستعمار) [la vision "communiste" transnationale] ويُدْخِل مثلُ هذا التطور تعديلاً على الصورة -التى كانت تستخدم بطريقة آلية ودوجماطيقية عند الحديث (عما يفترض أنه) مذهب الإسلام السياسى- وهى تلك الصورة التى طالما كانت تقدم عن رفض التيار الإسلامى الاعتراف بوجود القوميات ومناهضته لإطار مؤسسات الدولة. ومنذ مدة طويلة إستطاع أوليڤييه كاريه ان يبرز هذا التطور: «وهكذا نرى أن الإسلام الراديكالى سيستوعب فى النهاية -ورغماً عنه- وبعد أن يتأكد من أستقرار جذوره فى الواقع، مجال السياسة المعاصرة حتى لو لم يتم التعبير عن ذلك صراحة. إن الدولة العلمانية المعاصرة على وشك أن تحصل على الجنسية الإسلامية»[١].

فيما وراء الإشارات المألوفة إلى الوحدة يكشف الحديث الذى نقدمه فيما يلى مع عبد السلام ياسين عملية الإستيعاب الجارية لمجال السياسة المعاصرة. وقد تناول حديثنا معه موضوع: «الدولة» ومكانها -حالياً- فى العالم العربى والإسلامى.

عبد السلام ياسين : الإسلام، العروبة والدولة

(حوار مع الكاتب فى الرباط، أكتوبر ١٩٨٧)

السؤال : هل تؤدى عملية إعادة نشر الإسلام بطريقة حتمية إلى إعادة النظر فى الحدود التى تفصل بين «الدول - القومية»؟ وهل هذا جزء من العقيدة؟

الجواب : أى نعم، فى العقيدة لا يمكن للأمة إلا أن تكون واحدة.

السؤال : بالمعنى الواسع ؟

الجواب : أى نعم فى العقيدة الأمة بالمعنى الواسع، وهى تتضمن حتى أندونسيا. ولكن القوميات «والدولة - القومية» ستكون من أكبر العقبات الملموسة التى ستستعصى أمام محاولة تجاوزها. وإذا حاولنا إزالة هذه الحدود فوراً فسيكون ذلك دليلاً على جهلنا بالشريعة الإلهية المنزلة فى القرآن والناموس الذى أنزله أيضاً على الكون. وعندما سيتم إعادة نشر الإسلام ستقوم الدول الإسلامية رويداً

---

(١) CARRE Olivier, *Radicalismes islamiques*, tome I, p. 17.

رويداً بالقضاء -على المدى القصير أو الطويل- على الحدود الفاصلة بين طرقنا في الكلام وفي الإحساس، وهذا يرجع أيضاً إلى مسألة تتعلق بالمنهج وبالتربية. هذه المسألة ليست مسألة مذهب ولكنها مرتبطة بالمنهج.

هل أعتبر نفسي عربياً ؟

طبعا أعتبر نفسي عربياً حتي لو كنت من أصل بربري أتحدث باللغة العربية. أنا عربي بقلبي وبروحي وبلغتي. إن من هم ليسوا عرباً يشعرون أكثر ممن هم عرب بأهمية وجوهرية اللغة العربية والعروبة. قال الله تعالى: «إنا أنزلناه قرآنا عربياً»[1].

ومعنى ذلك أن الله وحده هو الذي يعرف الهدف والسبب الذي جعله ينزل شريعته هنا وليس هناك. إذن فالأمة كلها لديها تجاه العرب شعور الاحترام الذي ورثوه من أجدادهم لأنهم هم الذين نشروا الإيمان. وعلى عكس ذلك فإن المثقفين العرب يتعاملون مع الإسلام كأنه زائدة فطرية للقومية العربية: نحن عرب، والإسلام أحد مكوناتنا، وأعتقد أن مثل هذا الموقف لا يوصف بأقل من انه موقف شيطاني لأن مثل هذا الموقف يتعامى أمام نور الإسلام وأمام مجرد دراسة التاريخ أيضاً: كان العرب عشائر وقبائل متناثرة كانت تتطاحن في الحروب، حروب العصابات والغارات التي لا نهاية لها. وجاء الإسلام فجأة ليعلن للعالم كله (...) أنهم «أمة» -وأضع هنا كلمة أمة بين قوسين- تحمل رسالة أبدية. إن الإسلام هو الذي أعطى العرب قيمتهم وليس العكس. قال الله تعالى: «يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا عليَّ إسلامكم، بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان، إن كنتم صادقين»[2]. وهذا التأنيب موجه إلى البدو الذين لم يكن الإسلام قد انتشر بينهم إلا قليلاً فكانوا يأتون إلى النبي ويقولون له: ها نحن الذين دافعنا عنك، ونحن الذين أستقبلناك، ... الخ. فيتوجه إليهم القرآن قائلاً: إنه من نعم الله عليكم أنه أخرجكم من الجاهلية وأنه أدخلكم حظيرة الإسلام ولا يصح أن تفخروا أنتم بأنكم فعلتم ذلك.

والأن فإن هذه القومية هي كما أعتقد قمة التطور الغربي، هي غاية الأفق

(١) سورة الحجرات / آية/ ١٧.

(٢) سورة الحجرات - آية (١٧).

الذي لا يمكن تجاوزه.

إن هذه القومية بدعة، الدولة القومية بدعة غربية، هي فكرة مهيمنة في الغرب وفرضت علينا، لقد ورثناها مع الإستعمار.

نعم، كانت هناك قبل الاستعمار نزعات شعوبية ... إقليمية موروثة من تاريخنا، الإسلام أنزل في الجزيرة العربية حيث كانت توجد نزعات إقليمية واضحة جداً. فكان الانتماء إلى القبيلة أضيق وأكثر جوهرية من الانتماء إلى الدولة - الأمة. لم يحاول الإسلام هدم هذه الروابط القبلية أو العائلية. بل بالعكس، فقد استخدمها الإسلام كبناء تحتي يعضد الهيكل الجديد. فإن النزعات الإقليمية القائمة على إختلاف العرق، واللغة والدين، ... الخ منتشرة في العالم كله. وفي تاريخ الإنسانية فإن جميع أنواع التعاسة والسعادة نابعة من هذا التجمع القبلي أو العنصرية. وتنبع منها كذلك جميع الحروب، وجميع أنواع التخريب، وجميع أشكال الحضارات أيضاً. وليس من قبيل العبث أن نتحدث حالياً عن الحضارة الأوروبية لأن هناك عنصراً أوروبياً ولغات أوروبية تنتسب الواحدة إلى الأخرى. هناك شئ مشترك كان يدعم هذه الحضارة، أليس كذلك؟. وهناك أيضاً حضارة عربية إستوعبت الحضارات الأخرى، هناك حضارة تركية وصينية، ... الخ. فإذن النزعات الإقليمية شئ عادي في التاريخ. ولايحاربها الإسلام. لا يحارب هذه الخصوصيات وهو يرجو أن تكون هذه الإقليمية في خدمة شئ أكثر نبلاً. وعلى سبيل المثال من الممكن الاستدلال على ذلك بحالة الدول القومية في العالم، بعد الحرب العالمية الثانية، اجتمعت في سان فرنسيسكو لتبني شيئاً أكثر نبلاً. وكان ذلك عبارة عن فكرة سامية، كانوا يريدون تجاوز هذه القومية التي عانوا منها كثيراً. وإذا قلتم «هل فرض الاستعمار هذه الدولة - القومية أم لا؟» سأجيبكم: لقد فرض الاستعمار فوق هذا الأساس وهذه الخصوصيات «الدول - القومية»، ولم توضع حدودها بطريقة سليمة. وعلى سبيل المثال، لم يكن هناك حدود صارمة بين البلاد الإسلامية التي كانت تابعة لسلطة استامبول في إطار الإمبراطورية العثمانية، فكانت هذه الخصوصيات تذوب... إلى حد ما في هذه الأخوة الاسلامية (...) وحتى المغرب الذي كان لا يدخل في إطار الامبراطورية العثمانية والذي كانت له شخصية مميزة جداً منذ دخوله الإسلام، حتى المغرب لم يكن يشعر بأنه مختلف تماماً عن العالم الإسلامي. والحدود كانت مفتوحة، والانتقال كان

مسموحا به، ولم تكن هناك جمارك، فكانوا يعيشون هذه الأخوة، وكان التجمع فى مكة يجمع بين جميع أبناء الأمة، جميع أولئك الأخوة لكى يجددوا إلى حد ما حلف الجماعة ... أنا مثالى؟ نعم طبعاً. ولكن بوجه عام رغم هذه الخصوصيات ورغم الحروب التى كان يقتل فيها الأخ أخاه والتى كانت دائما موجودة فى الإسلام ورغم جميع هذه الإضطرابات القبلية والحروب المستمرة فى المغرب وخارجه، ورغم كل ذلك، كان الناس لا يشعرون أنهم ينتمون إلى مكان بعينه. وإذا كان فى استطاعتكم أن تسألوا أحدا منذ ما يقرب ... من مائة سنة، عما إذا كان «مغربيا» فقد كان مثل هذا السؤال سيثير دهشته وسيجيبكم «أنا مسلم أنا يهودى» أو أى شئ آخر. ولم تجد هذه الهوية القومية عندنا تربة تستقبلها، أو اتجاهات على استعداد لتقبلها. ولكن القومية اشتد عودها بعد الاستعمار وأفرزت جميع آثارها السلبية. والآن لكى نعيد فتح الحدود فلن نستطيع أن نقوم بذلك بعد عشرين أو بعد خمسين عاماً أو فى المستقبل القريب. ولكن هذا لا يمنع أن يكون ذلك أمرا مرغوبا فيه ومحبذا ويأمرنا به الله. كيف نفعل ذلك؟ تدريجيا. بم نفعله؟ بالتربية. متى نفعله؟ عندما يسمح الله بذلك.

السؤال : ولكن حاليا، أليست المسألة القومية لها أولوية ؟

الجواب : لا، لا، من الممكن أن نعيش قرنا آخر داخل الحدود. أقول قرنا وذلك على أكثر تقدير. إننى لا أرى كيف يمكننا تجاوز الحدود بإملاء، قانون ينص على عدم وجودها. لأن الحدود ستكون دائما موجودة فى الأذهان وفى الأرواح وفى الممارسات وفى العادات، ... الخ. لا أتفق إطلاقا مع تلك البدع القذافية التى تؤدى الى الرغبة فى تحقيق الوحدة يمينا ويساراً. فهذه فعلا تذبذبات مضحكة.

تسألوننى عن الطلب الذى عبر عنه ملكنا (ملك المغرب) للانضمام الى الجماعة الأوروبية؟ [...] يحاول الملك أن يعيد الى الأذهان الدور الذى كان المغرب دائما يلعبه. إن السوق الأوروبية هى المنفذ الرئيسى للمغرب. وكأنه سيتحتم علينا أن نلقى بصادراتنا فى البحر لو لم يكن لدينا هذا المنفذ على السوق المشتركة. ويفعل الملك -بصفته رب الأسرة- مايستطيع [...] وهى مسألة لا تستدعى أن ننظر اليها من وجهة النظر الدينية. هذا شئ تفرضه علينا «الظروف المحيطة بنا» كما يقال بالفرنسية "conjoncturelle". إنها صفقة تجارية لها بكل تأكيد إنعكاسات سياسية ولكن ذلك لن يكون فوق طاقاتنا فقد سبق أن تشبعنا

حتى الأعماق بالثقافة الأوروبية والقومية الأوروبية. فالاتصال التجارى بالجماعة الأوروبية لن يزيدنا فوق مصائبنا ... مصيبة جديدة».

٨- الإسلام السياسى والإخوان المسلمون

يقول ميشيل كامو بخصوص الوضع فى تونس :

«ينظر إلى المد الاسلامى - فى كثير من الأحيان- على أنه من صنع «الإخوان المسلمين». أولئك الذين يطلق عليهم رجل الشارع اسم «الاخوانجية» ... ولكن مثل هذا الرأى ينطوى على تبسيط مفرط: فهو يميل إلى تقديم صورة لمنظمة قوية البنية، بينما نجد أنفسنا أمام حركة أفكار -تتخذ أشكالا مختلفة- أكثر مما نجد نفسنا أمام حزب أو مذهب»(١).

ومما لاشك فيه أنه من الخطأ أن يتم حصر الاسلام السياسى فى حركة «الإخوان المسلمين» (وسنرى أن مثل هذا الخلط منتشر بنفس الدرجة فى الرأى العام العربى والغربى). ولكن محاولة استرجاع أصل هذه الحركة يؤدى -ولو إلى حد ما- إلى التقليل من شأن هذا الخلط. وفى الواقع فقد نشأت الشرارة الأولى للإسلام السياسى فى مصر. وعندما بدأ أنصار العودة إلى الإسلام الرسمى التقليدى مغامرتهم فى خوض مجال النشاط السياسى -الذى ظل مهجورا لفترة طويلة- مطالبين بحل مشاكل العصر أخلاقيا ودينيا، أى عندما وفر كل من حسن البنا وسيد قطب للمشروع الإصلاحى «الوقود التنظيمى» "la logistique d'un appareil organisationnel" والطموح السياسى الذى كان ينقصه، وعندما جعلا من الاستيلاء على السلطة هدفا على رأس أهدافهم أو حتى عندما كفا عن اعتبار المجال السياسى مجالا يخرج عن إطار إهتماماتهم، عند ذلك نشأ التيار الإسلامى. «نحن إخوة فى الإسلام، نحن الإخوان المسلمون»(٢). ومنذ ذلك الحين

(١) CAMAU Michel, "Chronique Politique de la Tunisie", in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1979.

(٢) استشهاد ورد فى:
CARRE O. et MICHAUD G., *Les Frères musulmans*, Paris, Gallimard / Julliard, (Archives), 1983, p. 12.

انتشر ذلك الاسم ولكن التيار الإسلامى -الذى أسهمت الأنظمة العربية وفقا لفهمها للظاهرة فى أن تخمدها أو أن تأججها- تجاوز إلى حد كبير، منذ ذلك الحين، إطار مذهب مؤسسيه وحدود الأرضية التى انطلقوا منها فى بداية نشاطهم.

وعندما قام الإخوان المسلمون بتنظيم جماعتهم، وعندما أعلنوا صراحة أهدافهم الدنيوية، كانوا بذلك فعلا أول من أرادوا الاستيلاء على السلطة وأول من قدموا «الوقود التنظيمى» إلى المشاريع الإصلاحية.

وكما يشير حسن حنفى:

«إن الاضافة الجديدة التى أت بها حسن البنا هى أنه وضع تنظيما فى خدمة تحقيق مشروع الأفغانى، إذ كانت حركته آخذة فى الأفول. فكان ذلك بمثابة دفعة جديدة للروح الإصلاحية، وهذا هو سبب النجاح الكبير. كان حسن البنا قد أدرك إلى أى مدى كانت حركتنا (الإصلاحية) قد بدأت تضعف. كما لو كان غير كاف أن نرى كل ثقافتنا تندثر. وكان أملنا الجديد -الإصلاح- قد بدأ هو الآخر ينطفئ. وجاء حسن البنا ليكمل مشروع الأفغانى. وكان هذا الأخير يريد أيضا تعبئة الجماهير وتأسيس حزب إسلامى يستطيع تحقيق هذا المشروع. وفى الحقيقة كانت أفكار حسن البنا تنحصر فى أشياء قليلة: إسلام بسيط واضح... والجميع يعرف ذلك. القرآن، الأحاديث، ... الخ. وكان منفتحا تماما على القومية العربية ... الخ. كانت أفكاره واضحة للغاية، نقية للغاية، ولم يكن لديه أيديولوجية معقدة ولكن... فيما يتعلق بقدراته التنظيمية... فهذا كان شيئا آخر»[1].

وقد وصلت الهيمنة المذهبية لكل من حسن البنا وسيد قطب (وخلفائهم) على دول المغرب العربى، درجة أنه لم يكن غريبا أن يحتفظ مريدوهم حتى اليوم باسم «الإخوة المؤسسين» : وقد كان لأهم أولئك المريدين -مثل الغنوشى ومورو والنيفر وعبد الكريم مطيع المغربى ... الخ- اتصالات مع «الإخوان» وإنتسابهم لهذا التنظيم ليس محل جدال. وإذا كنا ما نزال فى إحتياج إلى إثبات ذلك فقد أدلى «الخلفاء» فى دول المغرب العربى (من تونس إلى المغرب) بشهادات تعضد رأينا هذا. يقول النيفر على سبيل المثال:

---

(١) فى حوار للكاتب مع حسن حنفى، القاهرة، هليوبوليس، يناير ١٩٨٨.

«كان العنصر الثانى الذى أثر إلى حد كبير على تونس، قيام السادات بإطلاق سراح الإخوان الذين كان عبد الناصر قد سجنهم. استأنف الإخوان حينئذ إصدارهم للكتب. وفى الحقيقة، حتى قبل الافراج عن الإخوان المسلمين كانت ظاهرة قراءة الكتب الواردة من مصر ظاهرة هامة. كنا فى مرحلة نتلمس فيها الطريق. كان عدد شيوخ الزيتونة يتضاءل شيئا فشيئا. وفى النهاية لم يعد لدينا علماء. وكانت جامعة الزيتونة مغلقة تماما، وفى مجال العلوم الدينية لم يعد لدينا إطار مرجعى. وهذا ما يفسر أهمية الإنتاج الفكرى الذى أصدره الاخوان المسلمون وكان هذا التيار بالتحديد هو الذى دفعنا الى أن ننخرط بشكل مباشر فى النشاط السياسى وفى الاتجاه نحو شكل من أشكال التنظيم «السرى». وبدأنا حينئذ تكوين مجموعات سرية لكى يتم إعدادها بالتكوين السياسى، وذلك إلى جانب البعد الروحى الذى يميزها. وكنا نقرأ على وجه الخصوص ما يتعلق بتكوين الجماعات الدينية، بالطريقة التى كون بها الإخوان المسلمون خلاياهم الأولى... الخ»[1].

وفى التطور اللاحق فقط -وخاصة بالنسبة للحركات الإسلامية فى شمال إفريقيا- وجدت تيارات داخلية متنوعة من ناحية و«استقلالية» مذهبية -إلى حد ما- من ناحية أخرى، ولذلك أصبح مستحيلا الخلط بين التسميات المختلفة. وبدأت هذه الحركات فى شمال أفريقيا فى وقت مبكر تأخذ فى الاعتبار الخصوصيات القومية :

«ومع ذلك، كان هناك بالطبع تغييرات ... لم يكن ممكنا أن نفعل بالضبط نفس الشئ. كنا نعيش فى بلد تختلف تماما عن مصر.(...) وكانت لدينا إمكانيات عمل تختلف عن الإمكانيات المتاحة للمصريين. وهكذا، فى هذه الفترة، لم تكن الحكومة (...) تهتم بما يحدث فى المساجد ... أو فى المدارس. كان من السهل أن نعقد فيها محاضرات أسبوعية، أو اجتماعات تتم أثناء فترة الراحة، وأن نوزع كتابات على التلاميذ»[2].

وبالفعل، لم يعد فى إمكاننا القول إن حركة «الإخوان المسلمين» تمثل

(١) حوار للكاتب مع النيفر، سبق ذكره.

(٢) حوار للكاتب مع النيفر، سبق ذكره.

كل أو حتى معظم الحركات الموجودة، سواء على المستوى التنظيمى أو المستوى التكتيكى أو على المستوى المذهبى، حتى فى مصر حيث أصبحت تنازعها فى احتكار الساحة الحركة غير الشرعية للجماعات الإسلامية والجناح الإصلاحى لحزب العمل بزعامة إبراهيم شكرى وعادل حسين. بل أصبح معيار الاختلاف بين الحركات الإسلامية هو موقفها من مؤسسى الإخوان المسلمين فى مصر، ودرجة استقلالها عنها.

وهذا لا يمنع أن انتساب هذه الحركات إلى مؤسسى الإخوان المسمين فى مصر يعتبر شيئا جوهريا ويتحتم على من يريد فهم هذا التيار، فى الوقت الحالى، أخذ ذلك الانتساب فى الاعتبار.

٩- الإسلام السياسى والخومينية

رغم أنه لا يمكننا القول أن ثمة تطابقاً تاما بين الإسلام السياسى والخومنية، فهذا لا يمنع أنهما يتشابهان إلى حد كبير.

وربما يمكننا القول أن الخومينية هى -قبل كل شئ- هذا الإسلام السياسى «الذى أحرز نجاحا» كما هو حال ليبيا القذافية بالنسبة للقومية العربية بعد مصر الناصرية، إذ أن إيران الخومنية هى فعلا أول دولة (باستثناء باكستان) استطاع فيها مشروع الإسلام السياسى أن يتولى الحكم بعد أن ظل منحصراً فى أشكال خطاب المعارضة السرى.

وكانت خصوية المذهب «الخومينى» قد وصلت إلى درجة تسمح لها بأن تحصد ثمار نصر سياسى ساحق على نظام يعتبر واحدا من أقوى الأنظمة فى المنطقة، وبذلك أصبحت لدى النظام الجديد وسائل وآليات تَدَخُل جديدة، سواء على المستوى المحلى أو المستوى الدولى.

وأيا كان النصر الذى أحرزته الخومينية فهذا لا يعنى أنها ولدت التيار الإسلامى كما كرر البعض (إذ أن سمة من سماته الرئيسية هى أنه يعتمد على محاور متعددة)، وينطبق نفس الشئ على «إمام قم» أو خلفائه الذين لا يمكن اعتبارهم اليوم بمثابة رئيس جوقة إسلامية يستجيب لكل طلب من طلبات أفراد

الجوقة ... ومع ذلك كانت الخومينية ومُنَظِّرُها -ومازالت حتى الآن- تُشَكِّل دون شك قطب جاذبية بالنسبة لمجموع الحركات الإسلامية. وقد يتخذ تأييد طهران لبعض تلك الحركات أشكالا أخرى غير الشكل المعنوى. ومنذ ١٩٧٩ سافر إلى طهران -وإن كان ذلك على حسابهم الخاص- كل من راشد الغنوشى وحبيب المكنى التونسيين، وعبد الكريم مطيع المغربى وممثلى معظم التيارات فى شمال أفريقيا. وليس مستبعدا أن تكون السفارات الإيرانية فى شمال افريقيا وفى أوروبا قد قامت على الأقل بجزء من الدور الذى ينسب لها عامة فيما يتعلق بالنشاط المتطرف.

ولكن أجمل هدية قدمها الخومينى إلى القضية الإسلامية، هى بالتأكيد انتصاره السياسى على الشاه. وفى ١٩٧٩ قدمت الخومينية للحركات التى كانت تتخبط فى آلام المخاض تأييدا لا يقدر بثمن، ولا تزال -حتى الآن- مصداقية تلك الحركات وقاعدتها الاجتماعية، متأثرة بذلك النصر الذى أحرزته الخومينية. والسؤال الذى يتعين علينا طرحه لا يتعلق -إذن- بمعرفة ما إذا كان بعض الإيرانيين، ملحقى السفارات، قد قاموا بتوزيع وعود أو معونات هنا أو هناك، بقدر ما يتعلق بمعرفة إلى أى مدى بالضبط كانت هذه المساندة مؤثرة: لأن هذا «الوقود» المحتمل لا يكفى فى أى مكان لاستنبات ظاهرة أكثر تجذرا فى التربة المحلية من أى منتجات «سابقة التجهيز» "Produits de Préfabrication" مستوردة عن طريق الحقائب (القليلة) الدبلوماسية المرسلة من طهران أو من غيرها.

وهناك حدود للتماثل بين الإسلام السياسى والتجربة الإيرانية وترجع هذه الحدود إلى امكانية تكييف مذهب الخومينية واستراتيجيتها للإطار العربى عامة، ولإطار دول شمال أفريقيا بوجه خاص.

وتمر حدود هذه الخصوصية أولا بخصوصية التربة التى نمت وتطورت فيها الخومينية، ونعنى بذلك: الشيعة. والسمة التى ينفرد بها «مذهب أنصارعلى» (بالنسبة للسنية التى تعتبر مذهب الغالبية العظمى فى دول شمال افريقيا) تكمن -كما نعلم- فى وجود عدد لا بأس به من الأئمة وفى وجود تقاليد معارضة السلطة الدنيوية الذى تغذيه نظرية الإمام المستتر (منذ وفاة الخليفة الحادى عشر بعد على)، وهذه العقيدة لا مثيل لها عند السنيين ويترتب على هذا اختلاف

جذرى تماما فى رأى «برتران بادى»: «إن الحركة الدينية الإيرانية مؤسسة لها طابع رسمى بيروقراطى ويرجع ذلك إلى شرعيته التقليدية، وبالتالى يرجع -من وجهة نظر معينة- إلى التقليدية، ولذلك يصعب تصنيفها حتى إذا كانت بعض مظاهر نشاطها تنتمى لمنطق الإسلام السياسى»[1].

لكن الاختلافات لا تنحصر فى ذلك، فالنظام الإيرانى ومذهب إمامه - ولأنهما المنتج الأول للخطاب الإسلامى- كانا أيضا أول من عانى من آثار الإنهاك الناتج عن توليه السلطة كما هو الحال فى كل مكان فى العالم.

وعندما واجه الخومينى متطلبات العمل الحكومى، فقد وظيفته الأسطورية، هذا مع العلم أن قدرته على تعبئة الجماهير كانت نابعة إلى حد كبير من هذه الوظيفة، وقد اضطرت الخومينية -تحت وطأة الظروف- أن تقوم ببعض الإختيارات ولكن جميع فئات «مجتمع الإسلام السياسى» -وخاصة فى دول شمال أفريقيا- لم تستطع ان توافق دون قيد أو شرط على هذه الاختيارات. وعلى سبيل المثال: فإن حزب التحرير الإسلامى (الذى يحبذ العودة الى نظام الخلافة الذى قام أتاتورك بإلغائه فى ١٩٢٤) قطع علاقاته مع إيران بعد أن رُفض مشروع دستوره الإسلامى لصالح نظام قانونى رأى حزب التحرير أنه متأثر تأثرا شديدا بالنظام الغربى ... وهناك أحيانا أسباب تكتيكية، ولكن هناك أيضا فى كثير من الأحيان أسبابا نابعة من الاقتناع، أملت على قادة المجموعات المغربية عدم التضامن مع بعض المواقف التى اتخذها «إمام قم» ورغم إبرازهم لدلالة الخطوة التى اتخذها الخومينى فى اتجاه معاداة الغرب، فإنهم لا يعتبرون التجربة الخومينية بالنسبة لهم نموذجا سياسيا يحتذى.

وإذا كان التأييد هو القاعدة بصفة عامة، فهذا لا يمنع أن يبرز بعض الكتاب الإسلاميين «خصوصية» الإسلام الشيعى عندما يريدون تفسير جزء ما من النشاط الخومينى. ومع ذلك يرفض هؤلاء الكتاب - فى ظروف أخرى- تسليط الأضواء على هذه الخصوصية، وذلك لتركيزهم أحيانا على وحدة الإسلام. ولعل تساؤل عباس مدنى: «منذ متى كانت إيران مركز للإسلام؟»

---

(١) BADIE Bertrand, *Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, 1987, et correspondance avec l'auteur.

«الجزائر ليست فى حاجة إلى نموذج» [١]، خير تعبير عن هذا الموقف.

١٠ - الإسلام السياسى والتشدد [Intégrisme]

يبدو أن كلمة «التشدد» من بين جميع المفردات المطروحة هى أكثرها انتشارا حاليا فى وسائل الإعلام، ولا يمكننا تجاهل أن «التشدد» هو التسمية الوحيدة التى تحمل دلالة سلبية واضحة تتناسب مع القلق الذى يثيره -خطأ أو صوابا- التيار الإسلامى فى الرأى العام الغربى. ولذلك السبب الأخير خاصة فإن كلمة «المتشددين» موضع نقد من طرف مناضلى الإسلام السياسى (وهذا أمر طبيعى) وهى موضع نقد أيضا من طرف أولئك المراقبين (أى أولئك الصحفيين أو الباحثين الذين ينظرون الى تلك الظاهرة من خارجها) الذين توصلوا -رويدا رويدا- بفضل أمانتهم إلى مزيد من الدقة.

ولا يرجع مثل هذا النقد الى أن هذه الكلمة كانت تستعمل فى الأصل لوصف ظاهرة كانت موجودة داخل الدين المسيحى، بقدر ما يرجع إلى أن أصل هذه الكلمة يربطها بمعنى دقيق لا يغطى التنوع القائم داخل التيار الإسلامى، بل إنه لا يعبر إطلاقا عن جوهر هذه الحركة.

وفى تاريخ المسيحية، وعندما استخدم هذا المصطلح لأول مرة، لم يكن قد تم صكه من أجل التعبير عن مشكلة تتعلق بتفسير المذهب ولكنه استعمل للتعبير عن مسألة عملية ألا وهى: رفض ممارسات الكنيسة وأتباعها فى مجال الطقوس والحياة الإجتماعية»[٢]. ولكن هذا المصطلح عرف منذ ذلك الحين تطورا آخر، فى اتجاه مختلف الى حد كبير؛ مع مرور الزمن تزايد استخدامه للإشارة إلى أولئك الأصوليين الذين تتميز قراءتهم للأصول المقدسة بأكبر قدر من التصلب والجمود والحرفية، وبالتالى يتميز موقفهم بأكبر قدر من التحفظ تجاه محاولات التجديد فى مجال التأويل الذى يمثله «الاجتهاد» الإسلامى. وإذا كان الأمر كذلك، فإن لهذا المصطلح مكانا مفيدا فى إطار مجموعة المصطلحات: هناك فعلا مناضلون

---

(١) Interview in *Algérie-Actualité*, mai 1990.

(٢) CARRE Olivier, *Mystique et Politique*, op. cit., p. 35.

«متشددون» فى إطار تيار الإسلام السياسى. ولكن ذلك لا يعنى أنه من الممكن أن يرتقى إلى مستوى الشمول. ولا يرجع ذلك إلى أن هذه الكلمة نشأت فى تربة تختلف عن تربة الإسلام (إذ أننا لا نستطيع أن ندرك لماذا لا ننظر بعين الاحترام لعملية النقل هذه -نقل المصطلحات من بيئة إلى بيئة- رغم أن ذلك أمر دائم الحدوث فى تكوين مصطلحات العلوم الإجتماعية) ولكن ذلك يرجع إلى أن هذا المصطلح لا يغطى سوى ملمح من الملامح التى تميز التيار الإسلامى، هذا مع العلم أن عدد أولئك الذين ينتسبون إلى الفئة التى يشير إليها ذلك المصطلح، يميل إلى التضاؤل. وكما يقول حبيب بولعراس: «يغطى مصطلح الإسلام السياسى مجموعة الأفكار التى تريد تسيير المجتمع وفقا للإسلام، أو بالأحرى وفقا لتفسيرهم للإسلام وقد يكون هذا التفسير متشددا، أو أصوليا، أو تقليديا، أو إصلاحيا، أو حتى ثوريا، وإذن فإن نقد مصطلح «متشدد» لا يعتبر من قبيل السفسطة فى مجال اللغويات "Snobisme linguistique" (١).

١١- الإسلام السياسى والتطرف

إن الرؤية الغربية التى تميل إلى التبسيط الشديد للأمور فيما يخص الإسلام السياسى والإسلام بوجه عام، والتى كانت واضحة فى تناولها لظاهرة «التشدد»، كثيرا ما تكشف عن نفسها أيضا فى تناولها للتطرف وللتعصب أو قرينه: الإرهاب.

ومع ذلك فإن الصور المجازية التى نجدها فى الصحف مثل: «المجاهدون فى الله» [Guerriers d'Allah] أو «المجاذيب» [Fous de Dieu] ليست كلها بعيدة تماما عن الواقع. وتكمن فى بعض الأحيان فائدة مثل هذه الصور فى تلطيف الجو الصارم الذى تدور فيه مصطلحات العلوم السياسية وخاصة عندما يتعلق الأمر بالاشارة إلى أشكال التعبير المتطرفة لظاهرة، أو بالتعبير عن التلقين المذهبى الذى كان يفرض على الأطفال الصغار الإيرانيين قبل سفرهم الى شط العرب ليلقوا بأنفسهم فوق الألغام.

---

(١) Entretien in *Grand Maghreb*, nº 30, avril 1984.

وتتعدد مظاهر الإرهاب: إبتداء من مطار روما (١٩٨٦) حتى شارع الروزييه (هجوم ابو نضال ضد مطعم يهودى فى ١٩٨٦) والجيش الثورى الأيرلندى الكاثوليكى وأعضاء الحركة الصهيونية فى أراضى فلسطين التى كان يحلتها البريطانيون فى الأربعينات والشيوعيون أو أنصار ديجول فى فرنسا أثناء الاحتلال النازى لها. وعندما ظهر العنف، وقد يظهر فيما بعد على الساحة القومية والدولية، من جانب الخطاب الإسلامى، فقد استمد هذا العنف شرعيته من أكثر الأركان جذرية فى مفهوم الجهاد[١].

وفيما عدا ذلك فالعنف مجرد مسألة استراتيجية. وترفض الغالبية العظمى للتيارات الإسلامية -الموجودة على الساحة فى شمال أفريقيا- العنف كأسلوب عمل منظم ويتركون لبعض خلفاء فئة الحشاشين الظهور فى بعض الحالات الاستثنائية (وهى على كل حال حالات قليلة): وقد قامت فعلا جميعة «الدعوة الإسلامية» (وهى أداة العمل التى يلجأ إليها العقيد القذافى لنشر الدين الإسلامى) بتعديل لوائحها فى ١٩٨١، وذلك لإلغاء كلمة «سلمى» التى كانت تصف أساليب عملها -وبالتالى تحدها- من أجل «نشر الإسلام فى العالم بجميع الوسائل»[٢]. وليس هناك شك فى أنه سيكون هناك دائما فى محور التقاء المغتربين من المسلمين والبوليس السياسى وأجهزة المخابرات إمكانية العثور على أشخاص على استعداد للاقتناع بإمكانية قتل آخرين باسم الإسلام.

هذا لا يمنع أن ضرر الإفراط فى التعميم -عن طريق الكلمات[٣] أو الصور[٤]- مازال قائما فى خطورة التسوية بين الأشكال المختلفة لظاهرة لا يمكن

---

(١) Cf. notamment ALAMI Ahmed, "*Jihad* et *mujahada* in Islam", in *Les Cahiers de l'Orient*, nº 5, mars 1987, p. 223 et surtout CHARNAY Jean-Paul, *L'Islam et la guerre*, Paris, Fayard, 1986.

(٢) Cf. BURGAT François, MONASTIRI Taoufiq, "Chronique Libye", in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1982, op. cit.

(٣) عن تصور الإسلام فى فرنسا، أنظر على سبيل المثال :
SELLAM Sadeq, *L'Islam et les musulmans en France*, Paris, Tougui, 1987, p. 253.

(٤) Cf. notamment CLEMENT Jean-François, "Analyse comparative des images médiatiques de terrorisme d'origine proche-orientale dans la presse française", communication au colloque *L'islam contre le terrorisme*, Paris, Bibliothèque nationale, 25 mars 1988, p. 172.

حصرها بتاتا فى الحدود الضيقة للتعبير الهامشى المتطرف عنها: وعندما تلجأ الصحف أو يلجأ الباحثون إلى استخدام نفس المصطلح لوصف رب الأسرة الجزائرى الباحث عن هويته -وهو مضطر للصلاة على أرصفة مرسيليا نظراً لضيق مساحة أماكن العبادة- ولوصف واضعى القنابل فى باريس أو لوصف الشريحة الهامشية الراديكالية المتطرفة لحزب الله اللبنانى، فإنهم بمثل هذا التعميم يزيدون من غموض الأشياء بدلا من توضيحها. وقد يكون التقاء الدين الاسلامى مع التعبئة السياسية قد أدى أحيانا الى التعبير عن ذاته عن طريق العنف. وربما وجد (فى طهران مثلا) وسيوجد أيضا -كما يبدو- أنظمة أخرى تحاول (مثلما حاولت أن تفعل، قبل ذلك، بعض الأنظمة مع القيم القومية) أن تعطى لاستبداديتها طابعا إسلاميا. ومع ذلك فمن الخطأ أن نجعل من اللجوء الى المصطلحات الدينية قرينا ملازما لظهور نظم شمولية جديدة. وقد يكون فى غاية الصعوبة إثبات أن الواقع مغاير للصورة المستقرة لدى الرأى العام (ولاسيما أن النظرة الأكاديمية لا تساهم دائما فى إشاعة الرؤية السليمة للأمور) أى إثبات خطأ ذلك الاعتقاد السائد أن ظهور العنف السياسى فى الأوطان العربية كان دائما مقرونا ببروز التيارات «الدينية» فقط لأن الواقع يدل -فى الغالب- على عكس ذلك: أى أن العنف السياسى كان الشئ الوحيد الذى يتساوى فيه الجميع: سواء كانوا مسيحيين أو مسلمين، معارضين أو حكاما، علمانيين أو رجال دين، يسارا أو يمينا ...الخ. وقد يكون هناك طموح شمولى فى الأديان السماوية يكشف عن طاقة شمولية متوفرة فى الإسلام ولا سيما أنه يرفض العلمانية ولو مبدئيا. ولكن تاريخ العالم - إبتداء من محاكم التفتيش الكاثوليكية حتى معسكرات العمل الستالينية- يثبت أن الظروف الاجتماعية (أى الظروف الاجتماعية والتربوية التى يمر بها «المؤمنون» بأى نوع من أنواع المذاهب) هى التى كانت تحدد دائما -أكثر من المضمون الذى يتضمنه المذهب الفكرى- مستوى العنف السياسى، أما المذهب فهو الذى «يعطى الصبغة الشرعية» لاستخدام هذا العنف إذا استدعى الأمر ذلك.

ولعل أول درس يمكن استنتاجه -من وجهة النظر هذه- من أزمة الخليج هو إبراز نسبية الفئات التى خلقها الغرب لترتيب الأولويات التى تحكم تضامنه السياسى فى العالم العربى أو الإسلامى. إن العنف الذى لجأ إليه «حايف

الثمانينات العلماني العراقي» أثناء عدوانه، يثبت -على الأقل- أن سلوك الساسة لا يترتبط فقط بطبيعة إطارهم المرجعي الأيديولوچي، وأن مقياس عدم لجوء نظام ما إلى العنف -سواء داخل حدوده أو خارجها- لا يكمن فقط في تحفظه تجاه مصطلحات الإسلام السياسي.

إن أهم استنتاج تتوصل إليه دراسة نقدية للظروف الراهنة السياسية في العالم العربي، هو أن مايطلق عليه إسم «العنف الديني» يستتر وراءه -في معظم الأحيان- العنف الذي تمارسه النظم التي تُفَضِّل أن تقدم خصومها الذين يَتَحدَّوْنها في صورة «الشيطان»، وذلك لتتجنب مواجهة نتائج الانتخابات. وعندما تغلق الأنظمة -بهذه الطريقة- أبواب الوصول الى الساحة السياسية الشرعية أمام تيار الإسلام السياسي فهي تدفعه إلى ممارسة هذا «العنف» لكي تبرر لجوءها الى القمع لحماية كيانها.

١٢- الإسلام السياسي

أم أشكال مختلفة للإسلام السياسي؟

وهكذا نجد أن التداخل بين مختلف السلوكيات الاجتماعية والسياسية -المرتبطة بالدين في البلدان الإسلامية- يلزمنا بضرورة توافر قسط معين من الحرص من طرف من يحاول حصر الاتجاهات المختلفة في هذا المجال.

ولكن بعد القيام بإبراز أصل هذه الاختلافات وتوضيح الأولويات ودرجة الانتساب فلا شئ يمنع البحث عن نقاط التلاقي خلف تنوع المواقف الاجتماعية والقومية، ومحاولة صياغتها مع مراعاة خطورة التسرع في التصنيف والتحليل: وبناء على ذلك سنحاول طرح الخطوط العريضة التي تحكم تطور ذلك الموقف الذي يحاول ملأ الفراغ الذي يفصل الدولة عن المجتمع خلال نصف القرن الماضي، ويحقق ذلك بفكر سياسي ينطلق من الإسلام، وخاصة بعد أن اتضح أن مثل هذا الاتجاه قد أفرز أشكالا تعبر عنه بتزايد تماسكها وتجانسها.

نقترح إذن التعريف التالي للإسلام السياسي: إنه اللجوء إلى مفردات الإسلام

الذى تقوم به فى بداية الأمر الطبقات الاجتماعية التى لم تستفد من مظاهر التحديث الإيجابية (مع العلم أنها ليست الوحيدة التى تقوم بذلك) والتى تعبر عن طريق مؤسسات الدولة -أو فى الغالب ضدها- عن مشروع سياسى بديل لسلبيات التطبيق الحرفى للتراث الغربى، وهى بذلك تسمح -عن طريق إيجاد مصالحة بين رموز الثقافة المحلية والثقافة الغربية- بتوظيف العناصر الأساسية فيما يطلق عليه التراث «الغربى».

ومن الممكن الربط بين التيارات الإسلامية المختلفة فى إطار منظومة تفسيرية واحدة للتاريخ، رغم تنوع أشكال التعبير عن تنظيماتهم (المجموعات الصغيرة ذات القواعد المحلية أو التشكيلات الدولية) ورغم تنوع المواقف فى المجال السياسى (حركات سرية أو معترف بها، حركات معارضة أو حتى تيارات تعبر عن ذاتها عن طريق مؤسسات الدولة، كما هو الحال فى ايران) ورغم تنوع قاعدتهم الاجتماعية وأساليب عملهم (من الدعوة الدينية فى المساجد إلى النشاط السياسى الشرعى، مرورا بالنشاط الاجتماعى، دون أن ننسى العنف الذى لا مفر منه، ولكن دون أن نبالغ فى قيمته أيضا).

ونريد الآن محاولة توضيح هذه المنظومة وسيمكننا بعد ذلك إدخال الخصوصيات -فى إطار تحليلنا- بصفتها خصوصيات فقط، سواء كانت قومية أو غيرها، وبهذه الطريقة سيمكننا حصرها ومقارنتها دون الوقوع فى خطر الانزلاق المنهجى.

الفصل الثانى

من الإسلام
إلى الإسـلام السياســى

يمكننا -لكى نعيد إلى ذاكرتنا بعض البديهيات التاريخية- استعارة صورة بسيطة من الجيولوجيا لتصوير الحياة الثقافية والحضارية فى شمال أفريقيا: فهى نتاج تراكم ثلاث طبقات. هناك أولا: الأصل البربرى، وترجع هذه التسمية الى السكان الأصليين فى هذه المنطقة. وإذا كانت هذه الطبقة تتكون من الناحية العرقية من البربره فهذا لا يمنع أن عناصر خارجية مختلفة كان لها تأثير واضح عليها، ومن أهمها تلك العناصر المرتبطة بالحقبة القرطاجية[1]، ثم يتلوها فى الأهمية الحقبة الرومانيةوأخيرا الحقبة التى انتشرت فيها المسيحية بصورة جزئية فى هذه المنطقة.

ثم أتت الطبقة العربية الاسلامية، التى حلت فوق الطبقة الأولى فى أوائل القرن السابع (الفترة التى انتشر فيها الإسلام فى هذه المنطقة) ونهاية القرن الحادى عشر، أو حتى فيما بعد (التعريب اللغوى والعرقى). وإذا كان الأصل البربرى قد استطاع أن يظل -جزئيا- على قيد الحياة فى المجال العرقى واللغوى، فإن المسيحية بالعكس لم تقاوم الاقتحام الذى قام به منافسها الإسلامى: تلاشى دور الكنيسة فى شمال أفريقيا أمام الإسلام، رغم أن هذه الكنيسة قدمت للعالم المسيحى -فى فترة قصيرة قبل ذلك- أحد أكبر مفكريه: القديس أوغسطين.

ومن البديهى أن تكون أحدث طبقة، أى الثالثة، هى الطبقة الغربية أو الأوروبية التى حلّت أثناء الاستعمار وعن طريقه: من عام ١٨٣٠ حتى عام ١٩٦٢ بالنسبة للجزائر، ومن عام ١٩١١ حتى عام ١٩٥١ بالنسبة لليبيا، ومن عام ١٨٨١ حتى عام ١٩٥٦ بالنسبة لتونس، ومن عام ١٩١٢ حتى عام ١٩٥٦ بالنسبة للمغرب الخ ... وإذا كان تقديمنا لهذه الطبقات يتسم بالتجريد الشديد، فهذا لا يتنافى مع وجود تفاعل نسبى مستمر بين هذه الطبقات. وهكذا يمكننا القول ان الأصل العربى الإسلامى بدأ يعارض وجود الطبقة الغربية بعد مرحلة تكونها. وجدير بالذكر -لكى تكتمل الصورة- ان العنصر البربرى يعارض فى نفس الوقت (نظرا لأقدميته) الهيمنة النسبية للطبقة العربية: ويفسر ذلك نسبيا الاحتجاج الثقافى البربرى الذى تزايد خلال السنين الأخيرة، وكانت أحداث ربيع ١٩٨٠ فى تيزى أوزو[1] هى التى لفتت انتباه المجتمع الدولى لأول مرة إلى

(١) امبراطورية يعتمد اقتصادها على التجارة، قامت بين القرنين السادس والثانى ق.م . ، ومركزها مدينة قرطاج.

وجود مثل هذا الاحتجاج. ولكن إذا أردنا التحدث عن الحركة المهيمنة الى حد كبير، فمما لاشك فيه أنها حركة الأصل العربى الإسلامى التى تطفو على السطح على حساب الإضافات الغربية التى أتت بعدها. ولا تتجاوز الاستعارة الچيولوچية -التى لجأنا إليها- الحدود التالية: إنها مجرد خلفية وتصوير يقدم الأمور بطريقة مبسطة للغاية[٢] وجزئية، ولذلك فمن الخطر تناولها دون حرص. ومع ذلك، فمن الممكن أن نرى فى هذه الصورة عنصرا هاما فى المنظومة التاريخية للإسلام السياسى.

وقد يعترض البعض بأن عملية بروز الأصل العربى الاسلامى ترجع الى منتصف القرن الحالى، مواكبة إنحسار التواجد الغربى التى ارتبطت بموجة محاربة الاستعمار (التى كانت بمثابة التعبير عن ذلك الانحسار). وإذا كان الأمر كذلك فلماذا لم تسيطر على وسائل الإعلام مانشيتات بارزة مثل: «عودة بروز الإسلام» أو «تصاعد التشدد» إلا فى نهاية السبعينات؟

من المؤكد أن موجة القضاء على الاستعمار لم تنته حتى الآن من إفراز جميع عواقبها وإن كان البعض يميل إلى التسرع فى الحكم فيعتقد أن عملية القضاء على الإستعمار قد إنتهت برمتها وأصبحت جزءا من الماضى. وإذا كنا نريد فعلا التوصل إلى فحوى ظاهرة الإسلام السياسى، فعلينا أن نبحث عن أصلها فى العلاقة الجدلية بين الاستعمار وعملية القضاء عليه بدلا من أن نحصر تحليلنا فى هذه «التناقضات المرتبطة بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية» أو حتى فى إطار ما يفترضون أنه «عودة (عالمية) لأهمية عنصر الدين».

وإذا كنا نريد فهم منطق تسلسل الأحداث خلال حقبة القضاء على الاستعمار،

---

(١) وهو مجموعة من المظاهرات انطلقت على أساس مطالب ثقافية بربرية، وتصاعدت الأمور فتحولت المظاهرات إلى فتنة اجتماعية وسياسية فى أبريل ١٩٨٠.

(٢) «كان التمييز بين "العرب" و"البربر" يعادل فعلا -خلال العصور الأولى لغزو أفريقيا- المقابلة بين العناصر الجديدة الدخيلة (العرب) والسكان السابقين فى هذه المناطق (البربر). ومع ذلك فإن هذا التمييز يقدم تصورا فيه تبسيط شديد للماضى ولا يحتوى -بالنسبة للعصور الحديثة- إلا على دلالة أسطورية» (ميشيل كامو) فى:
[CAMEAU Michel, *La Tunisie*, Paris, P.U.F., 1968, (que sais-je?)].
ولكن هذا «التماثل الاسطورى» -الذى أبرز العروى فاعليته- هو بالضبط ما نتحدث عنه هنا. انظر:
[LARAOUI Abdallah, *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1987, p. 157].

فلا يكفى ان نحصر تحليلنا فى هذه المرحلة التى تضع السيطرة الغربية فى « قفص الاتهام »، بل علينا أن نقوم بدراسة مقارنة بين مرحلة القضاء على الاستعمار والمرحلة التى أدت إلى استقرار هذه السيطرة.

١- من السيطرة العسكرية إلى السيطرة الثقافية

لقد سبق التواجد الغربى خاصة فى تونس والمغرب، تدخل اقتصادى، وكان ذلك الأخير نتيجة لتزايد التبعية المالية. وعندما وصل هذا التدخل الى المرحلة العسكرية، بدأ يأخذ أبعاد السيطرة. ومن المفارقات أن آثار النشاط العسكرى لم تكن أكثرها حسما، وتنحصر أهمية هذه المرحلة فى أنها سمحت بتواجد أشكال أخرى من السيطرة: أشكال أقل سفورا من الشكل العسكرى ولكن أكثر « فاعلية »، ومن البديهى أنها -بالتالى- أكثر دواما.

فى البدء كانت السيطرة الإقتصادية وتعددت أشكالها (ملكية العقارات أو حتى مجرد الرقابة التجارية)، لكن آثارها كانت دائمة: لم يكن هيكلها مماثلا للمعسكرات العسكرية التى كانت تقوم بالرقابة ولكن أصبح تركيبها عبارة عن أراض بدأت تسيطر عليها -رويدا رويدا- محصولات للتصدير وأراض تنشأ فيها الطرق والموانى والسكك الحديدية من أجل تسهيل استنزاف الثروات المعدنية أو الزراعية، وبذلك تبدأ الدائرة -المعروفة حاليا- التى تغتنى فيها الدولة المستعمرة (بكسر الميم) على حساب تزايد فقر الأطراف المستعمرة (بفتح الميم). وعندما يتم تجاوز حد معين -وهو ما حدث إلى حد كبير فى الجزائر- فإن السيطرة الاقتصادية قد تصبح قرينة لهدم البنية الاجتماعية. لأننا عندما نقوم بالمساس بالقوانين التى تحكم اقتصاد مجتمع معين، فإننا نمس بالتالى نقاطا حيوية فى التوازن الإجتماعى. فعندما تلاقت آثار تشريع عقارى ينص على حق الفرد فى تملك الأراضى (بينما كانت ملكيتها حتى ذلك الحين مشاعا) مع آثار حالة قحط، وقع الفصل بين القبائل (التى اضطر أبناؤها إلى بيع أراضيهم نظرا لفقرهم) وبين قاعدتهم الاقتصادية، لم تكن النتيجة مجرد حرمان الملاك الأصليين من وسائل معيشتهم فحسب، وإنما كانت هدم الأساس الاجتماعى لنظام إنتاجى

برمته.

وعندما يصل المساس بالهياكل الاقتصادية والاجتماعية إلى درجة كبيرة من العمق، وعندما تضعف القدرة على المقاومة، فعند ذلك فقط يتمكن التدخل الأجنبى من التغلغل فى المجال الثقافى فتكتمل أبعاد السيطرة. وربما لم تؤثر هذه العملية فى دول شمال أفريقيا بطريقة مباشرة على المجال الدينى؛ إذ حظيت محاولات نشر (أو إعادة نشر) الدين المسيحى فى هذه المنطقة بتأثير محدود يمكننا التأكد منه اليوم بملاحظة عدد المسيحيين المحدود للغاية. وحتى فى حالة عدم حدوث أى حركة لنشر الدين المسيحى، وحتى إذا لم تحل أى عقيدة محل الإسلام، فإن نطاق نفوذ الدين الإسلامى قد انحسر إلى حد كبير، خاصة فيما يتصل بالقيم والمثل -التى تخص المؤسسات أو غيرها- التى كانت مترابطة (مع العلم أن الإسلام يميل أكثر من الدين المسيحى إلى تنظيم الأمور الدنيوية) والتى تراجعت فى جميع المجالات أمام تصاعد نفوذ منافسيه الغربيين؛ فتقهقر «الموروث»[1]. (كما أحسن التعبير عن ذلك جيل كيبيل) أمام «المترجم» أو بمعنى أدق أمام «النظام الأجنبى» حيث كفت القيم المسيطرة فى شمال أفريقيا عن المرور باللغة العربية (وهى فى هذا المجال تختلف عن دول المشرق) وأصبحت اللغة الفرنسية ضرورة للمواطنين الأصليين الذين يرغبون فى الانخراط فى القطاعات «الحديثة» من مجتمعاتهم أو فى مجرد الاحتفاظ بوضعهم فيها.

٢- ازدواج أم سيطرة ؟

فى ظل المناخ السياسى والاقتصادى والثقافى الذى ساد المجتمعات المستعمرة (بفتح الميم)، من المؤكد أن سيطرة النظام الجديد تمت بالتدريج على حساب النظام القديم، رغم أن ازدواجية النظم التى كانت سائدة -خلال مدة طويلة- تحاول الإيحاء بعكس ذلك. (وقد كان يتم التعبير عن ذلك، صراحة أو ضمنا، ومن

---

(١) KEPEL Gilles, *Le Prophète et Pharaon*, op. cit. *Les Oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Egypte : système social, ordre transcendental et ordre traduit. Modes populaires d'action politique*, Paris, CERI, 1984.

مكان لآخر -فى تونس والمغرب- عن طريق ازدواج المؤسسات فى ظل نظام الحماية).

يقول عزيز كريشن[1] فيما يخص تونس:

«منذ استتباب نظام الحماية، بدأ عهد الازدواجية: ازدواج فى الاقتصاد مع ظهور الثنائية بين القطاع التقليدى والقطاع الحديث؛ ازدواج فى المجال الديموجرافى حيث كان الاستعمار الفرنسى استعمارا استيطانيا؛ ازدواج الدولة فى شكل حكم ثنائى: «قصر الباى» و«مقر الحاكم العام» (مقر الحاكم الفرنسى)؛ والازدواج فى مجال المدينة الذى بدأ بظهور مدينتين متناقضتين داخل المدينة الواحدة، إحداهما ذات طابع عربى والأخرى ذات طابع أوروبى، والازدواج العسكرى، والازدواج فى الإدارة، وفى القضاء، وفى التعليم، وفى الدين، وفى الصحافة، وفى النشاط الفنى، والرياضى ... الخ. وحتى الجنون طالته ظاهرة الازدواجية الشاملة هذه، فأصبح علماء النفس فى ناحية وفى الناحية الأخرى تجد حلاق الصحة ...الخ ولكن الأمر لم يتعلق بمجرد تجاور عالمين مختلفين -فوق نفس الأرض- يخضع كل منهما لقوانينه الخاصة ولا يربطه بالعالم الآخر سوى علاقات محدودة ومحصورة. فقد كان هناك عالمان منفصلان مختلفان متمايزان متنافران. وإن كانا فى نفس الوقت مرتبطين ارتباطا وثيقا وما يوحد بينهما هو تبعية العنصر التونسى تبعية كاملة للعنصر الفرنسى»[2].

وخلال هذه المرحلة الثالثة من اللقاء/ المواجهة مع أوروبا، رأت مجتمعات دول شمال أفريقيا قيم آبائها، ومعتقداتهم، وقدوتهم وطقوسهم تغرق الواحدة بعد الأخرى فى بئر بلا قرار، تلقى فيه هذه الأشياء «البالية» والعقبات الأخرى التى «تعوق التطور». وكان كل ذلك يتم فى البداية بحكم قانون المستعمر ثم فرضته بعد ذلك -بمزيد من الفاعلية- نخبة هذه الدول المغربية. وبشكل عام لم يفلت شئ من بصمات هذا «التطور» القادم من الغرب: سواء فى مجال العمارة أو فى

(١) عزيز كريشن من أبرز المثقفين اليساريين التونسيين.

(٢) KRICHEN Aziz, "Les Problèmes de la langue et de l'intelligentsia", in *La Tunisie au présent : une modernité au dessus de tout soupçon*, ss. la dir. de Michel CAMEAU, Paris, Presses du CNRS, 1987.

القانون، فى السكن أو فى الموسيقى، فى الملابس أو فى الغذاء. وشيئا فشيئا بدأت المناهج الفكرية، ونسق القيم، والمفردات السياسية والشفرات الثقافية الغربية، بدأ كل ذلك يفرض نفسه -سواء بالقهر أو بجاذبية تلك الأشياء- على النخبة التى استوعبت ثقافة المستعمر. ورغم أنه كان من اليسير ملاحظة بعض ابعاد هذه العملية -البعد اللغوى مثلا- أو حتى تقييمها من حيث الكم، فإن هذه العملية كانت تتم ببطء بحيث يصبح إدراكها أكثر صعوبة إذا ما قورنت بالاقتصاد، ناهيك عن المجال العسكري: ومن البديهى أنه رغم تغلغل الأبعاد الأولى ببطء فهى تنغرس على مدى أطول مما يتم فى المجال الاقتصادى والعسكرى.

٣- من الاستقلال السياسى
إلى إعادة قراءة الموروث الثقافى الغربى

وعلى غرار مرحلة استتباب هذه السيطرة فإن البناء الداخلى لمرحلة ما بعد الاستقلال يتم بناء على ردود فعل تعطى الأولوية للبعد العسكرى/السياسى ثم تتجه نحو البعد الاقتصادى وأخيرا نحو البعد الثقافى.

ووفقا لمراحل الانسحاب الأوروبى (التى تدرجت من الاحتلال العسكرى المباشر حتى حركات «الاستقلال» السياسى، ثم أتت مرحلة السيطرة الجزئية على الثروات الاقتصادية واستمرار التأثير اللغوى والثقافى) بدأت الاتجاهات القومية تعبر عن نفسها بطريقة عامة عن طريق استخدام مجالات دلالية تتطور وفقا لثلاث مراحل متتالية. وإن كان ذلك لا يعنى أن التسلسل التاريخى لهذه المراحل يتم بطريقة دقيقة.

وستكون «قومية» الجيل الأول وسيلة التعبير عن إرادة الشعوب (التى اكتمل -الى حد ما- تجمعها فى شكل «قوميات») للحصول على هويتها القانونية أو استعادتها على الساحة الدولية (تجاه الإمبراطورية العثمانية التى تعيش آخر أيامها وتجاه الدول الغربية التى خلفتها: أى تجاه فرنسا وبريطانيا أساسا، وتجاه إيطاليا فى ليبيا). وبعد الحصول على هذا «الاستقلال» -الذى كان

لايزال محدودا باحتفاظ المستعمر ببعض القواعد العسكرية (فى بنزرت فى تونس، والمرسى الكبير فى الجزائر، وقاعدة هويلس فى ليبيا، ومنطقة القناة فى مصر الخ...)- ينبغى التوصل إلى السيطرة على الموارد الاقتصادية. ومن أجل ذلك ستتم سلسلة من إجراءات التأميم لآبار البترول فى كثير من الأحيان (فيما بين الخمسينات والسبعينات) وكذلك للأراضى الزراعية (فى دول شمال أفريقيا خاصة) ولمرافق مختلفة تنتمى للبنية الأساسية (مثل قناة السويس فى مصر). وقد استخدمت الأيديولوجية الماركسية فى مناهضة مصالح الدولة الاستعمارية القديمة فى أول الأمر، وإستخدمت فيما بعد لمناهضة مصالح الولايات المتحدة التى سرعان ما أصبحت مصالحها فى المنطقة أساسية.

«بمفهومها ذى الطابع الحديث للعالم، وبرؤيتها العالمية للمجتمع حيث تعطى لجميع الشعوب نفس الأمل، وبتفسيرها للظاهرة الاستعمارية، وبمنهجها العملى فى التحديث والتنمية، وبإرشاداتها الخاصة بالتنظيم والاستراتيجية والتكتيك»[1]...الخ بذلك كله كانت الماركسية تقدم إضافات رائعة لمجموعة أساليب العمل القومية. واستمدت الأنظمة العربية نسبة كبيرة من شرعيتها عن طريق توظيفها لهذه الأساليب لإيجاد علاقة سياسية واقتصادية جديدة مع الغرب.

غير أن أول تعبيرين عن هذه «القومية» -فى الجيل الأول- يتسمان بتناقضات هائلة. إذ أن هذه الأنظمة فى اليوم التالى لحصولها على «الإستقلال» عبرت عن النقط الأساسية فى هذا المجال -مجال القومية- عن طريق استخدام مفردات مستمدة من الشفرات والدلالات الغربية. ويساهم أنصار سياسة التحديث فى تشجيع مثل هذا الاتجاه بدلا من محاربته. ونظرا لعدم وجود حل بديل، فإن الأبناء الروحيين «لمنديس فرانس» أو «لديجول» (أى أولئك الذين تولوا الحكم فى الفترة التى تلت الاستقلال) يستخدمون عددا كبيرا من الأهداف وأساليب العمل التى كانوا يحاربونها بإصرار عندما كان يلجأ اليها المستعمر، وبخصوص هذه المرحلة الأولى من الإستقلال، يلاحظ عزيز كريشن:

«إن الديناميكية الاستعمارية لم تتوقف، ولكن عناصر قومية تتبناها وتقوم بالترويج لها». وفيما يتعلق بتونس يضيف هذا الكاتب: «ومن المؤكد أننا نلمس

---

(١) RODINSON Maxime, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Le Seuil, 1972.

فى هذا الصدد أكثر النتائج غرابة للسيطرة الاستعمارية » «وأرادت سخرية التاريخ أن يكون على رأس الكفاح من أجل الاستقلال نخبة المدن الناطقة باللغتين، وذات الثقافتين (التى كان الاستعمار يرغب فى احتوائها)، وتتبدى السخرية الحقيقية إذا ما ذهبنا أكثر من ذلك فى قراءة الأحداث: أصبح من الواضح أن هذه الإنتلجنسيا المعاصرة التى كانت قادرة على أن تتوج كفاحها بالانتصار على السيطرة الفرنسية على المستوى السياسى هى فى الواقع أفضل من يضمن استمرارية هذه الهيمنة اللغوية والثقافية. وكانت هذه النخبة المتحدثة باللغتين تقدّم -أوكانت تقدم نفسها- باعتبارها «تطعيما» ناجحا، وحصيلة متناغمة لعناصر حضارية متعارضة، بينما هى فى حقيقة الأمر، أسيرة القيم الغربية، تخفى شعورا بالدونية وتفوق «الآخر»»(١).

وفى نفس الوقت الذى يؤكد فيه عزيز كريشن أن المسألة لا تتعلق بمناقشة مطلقة لهذه السياسات التى لم يكن لها بديل، يتحدث أيضا -عندما يتناول ما يطلق عليه محمد مزالى «السطو الثقافى»(٢)- عن «الزلزال الروحى» الذى زعزع كيان هذه الدول خلال العشرين سنة الأولى لاستقلالها، وعن هذه «الجدلية الجهنمية، جدلية هدم الهياكل دون أن يكون هناك بناء»، تلك العملية التى تقوم بها الطبقة المهيمنة التى تنقصها الشفرات الأيديولوجية الخاصة بهيمنتها(٣).

ونظرا للارتفاع الشديد فى نسبة التعليم فى المدارس، نرى فى دول شمال أفريقيا، بعد عشرين عاما من الاستقلال، أن عدد الناطقين باللغة الفرنسية المتشبعين بالفلسفة الغربية تضاعف عشر مرات عما كان عليه فى فترة الاستعمار الفرنسى(٤). وكان هذا الامتداد للديناميكية الثقافية -النابعة من اللقاء الذى تم

---

(١) in "*La Tunisie au présent : une modernité au dessus de tout soupçon*", op. cit., p. 301.

(٢) محمد مزالى وزير تربية سابق ثم أصبح رئيس وزراء فى عهد بورقيبة (فى حوار للكاتب معه)

(٣) DJAIT Hichem, *La Personnalité et le devenir arabo-musulmans*, op. cit.

(٤) وفى نفس هذا الاتجاه نجد خلال الفترة الناصرية -أى بعد حصول مصر على الاستقلال- ارتفاعا لا نظير له فى عدد الكتب المترجمة ...الخ. أنظر:

ريشار جاكمون، «الترجمة والهيمنة الثقافية» فى مجلة «فصول»، عدد صيف ١٩٩٢.

خلال فترة الاستعمار- طبيعيا طالما لم تكن عالمية الفكر الاوروبى- التى تضمنتها فكرة «التطور» وساندتها مرحلة التوسع الاقتصادى الكبير- موضع تساؤل سواء فى الغرب أو فى أى مكان آخر من العالم.

وهكذا تطور هذا النمط من التحديث (الذى تتولى نشره الإنتلجنسيا على الأقل) بطريقة أسرع بكثير من ذلك التحديث الذى حاول أن يفرضه المستعمر من قبل. فقامت عدة انظمة فى اليوم التالى للاستقلال -معتمدة على قوتها النابعة من شرعيتها التى تستمدها من إنجازاتها فى التحرير الوطنى- بتبنى مجموعة من التشريعات زعزت الى حد كبير مكانة بعض المؤسسات (مثل القضاء، والجامعات) وهى مؤسسات لم يجرأ المستعمر نفسه على المساس بها: وهكذا لم يتورع بورقيبة من إنهاء إثنى عشر قرنا من التقاليد الجامعية، عندما أغلق جامعة الزيتونة الشهيرة التى كانت تتسم بالركود. فلكى يتأكد «الجنوب». من وصوله بطريقة أسرع الى «الوليمة التكنولوجية الكبرى» ألقى بقوانينه، وعاداته، ولغته وأغانيه[1]، بل وبملابسه. وأكثر من أى وقت سبق، أصبحت اللغات الأجنبية -الفرنسية هنا، والإنجليزية هناك- السلاح الذى يضطر أن يلجأ اليه كل من يريد أنه يحقق صعودا مهنيا وإجتماعيا. فأتاتورك يشنق أولئك «الثائرين» الذين يتشبثون «بالطربوش»، بينما يقوم عبد الناصر بمطاردة أمثالهم من الذين يرفضون التخلص من رموز وشفرات الثقافة التقليدية. ويطلب شاه إيران قص اللحى وحرق زى الحجاب. ورويدا رويدا يرى أولئك الذين يبحثون فى القيم الدينية عن ملجأ أخير لهويتهم، أن العلمانية أصبحت الإطار المرجعى الذى تفرضه السلطة. وبالطبع لا تخلو مثل هذه الديناميكية من التناقضات العميقة.

ومن ناحية أخرى نرى أن النخبة التى تولت الحكم بعد الإستقلال لم تدرج ضمن إهتماماتها معالجة ذلك التصدع الذى أصاب الذهنية الجماعية فى المجتمعات العربية خلال القرن الماضى، وذلك عندما أصبحت الشفرات الثقافية لتلك المجتمعات تحتل مكانا هامشيا.

---

(١) عن اشكالية إصلاح الموسيقى العربية أنظر:

VIGREUX Philippe, *Musique arabe : le congrès du Caire de 1932*, Le Caire, CEDEJ, 1992 et "La Centralité de la musique égyptienne", in *Egypte / Monde arabe*, n° 7, janvier 1992.

ولعشرات السنين، لن يعكر هذا الانسلاخ الاصلاحي سوى بعض القلاقل النادرة، ولكن الدولة الحديثة -نظرا للقوة التي تستمدها من فاعليتها الجديدة- لن تجد مصاعب كبيرة في إخمادها. ورويدا رويدا، يحل شتاء «خيبة الأمل القومية»، ولن يتمكن الرخاء البترولي من إخفاء آثار خيبة الأمل هذه لمدة طويلة.

والانفجار السكاني -الوجه الآخر لعملة التنمية- والضربات العنيفة التي توجهها الأزمات، كل ذلك يطفئ شعلات الأمل الأولى في مجال التصنيع، ويزيح القناع المتفائل الذي كان يغطي الواقع؛ وبدأ أولئك الذين يعدون «بالحداثة» يقللون من التعبير عن إنجازاتهم التي تتخذ صورة كشف حساب يعكس ما أحرزوه من انتصارات، فظهرت تلك الرسوم البيانية التي تعكس التردد وجمود الأرقام، وسمعنا هنا وهناك عن «مظاهرات الخبز» وعن «أحداث الدار البيضاء» وعن «أحداث الجزائر».

والغرب من ناحيته لم يعد قادرا -نظرا لما يعانيه منذ أحداث مايو ١٩٦٨ في باريس وبادر ماينهوف، ونظرا للتضخم ومشكلات الجبهة القومية (اليمين القومي المتطرف في فرنسا) وللانحسار الثقافي الغربي- على القيام بالدور الذي كان يلعبه من قبل، فلم يعد بمقدوره -على الأقل- أن يكون هذا المنتج للمعتقدات الأيديولوجية، سواء كانت ليبرالية أو ماركسية.

في مثل هذا الإطار يشعر «الجنوب» بالاحتياج إلى الحديث بصوت آخر

٤- الاسلام السياسي تعبير

عن رد الفعل تجاه السيطرة الثقافية الغربية

يرى أنصار الإسلام السياسي أن حركات الاستقلال لم تحقق وعودها السياسية والاقتصادية، ويبدو ذلك بصورة أوضح في المجال الثقافي: في انتشار الفرنكفونية (التحدث باللغة الفرنسية)، في استمرار المؤسسات السياسية والقضائية ذات الطابع الغربي، بالإضافة الى المجموعات السياحية المتعجرفة التي تثير غضب المناضلين الإسلاميين نظرا لما يتسم به موقفهم من «إحتقار يفوق

أحيانا الازدراء الذى كانت تتسم به الحملات الاستعمارية »[1]، وينظر أنصار الاسلام السياسى إلى جميع هذه المواقف التى سبق ذكرها على أنها تنازلات آثمة أمام السيد القديم وأنها مصدر جميع المصائب التى وردت إلى المجتمع مع الحداثة. وفى إطار تنديده بهذه الظاهرة، يقول صلاح الدين الجورشى، أحد مؤسسى التيار التونسى، وأحد مناضلى «الإسلام السياسى التقدمى» ذى الاتجاهات المعتدلة للغاية: «ليس من الغريب أن تحاول دولة احتلال دولة أخرى» ولكن «من الغريب أن تقبل الدولة التى تم اقتحامها هذا الاحتلال وتباركه وتوجه كل طاقاتها نحو تعميق جذور هذا الاحتلال وتوطيدها» (سنتعرض لذلك فيما بعد). وإذا كانت متطلبات البحث والتحليل هى التى تملى علينا التصنيف الذى نقدمه، رغم أن الواقع ليس بهذا القدر من الوضوح فى تسلسل الأحداث، فإن هذا لا يقلل من شأن هذه الصورة التى سبق أن استخدمناها فى تقديم دور الإسلام السياسى: فهو يمثل «مرحلة الدفع الثالثة فى صاروخ القضاء على الاستعمار»، لأنه بمثابة المرحلة الثالثة فى محاولة الابتعاد عن الغرب، وتبدأ هذه المرحلة الثالثة فى التعبير عن ذاتها على تلك الأرضية (أى المجال الثقافى) التى انعكس عليها التأثير الأجنبى على مدى أطول مما حدث فى المجالات الأخرى. فالمد الإسلامى من الخليج إلى المحيط، -وفيما أبعد من ذلك فى الأراضى التى انتشر فيها التوسع الغربى- تعبير إذن عن إدانة لطبيعة العلاقة الثقافية التى كانت سائدة أثناء المرحلة الإستعمارية. وتصبح أرضية الايديولوچية والشفرات والرموز- بعد المجال السياسى وحركات الإستقلال، وبعد ملاحقة الاستقلال الإقتصادى وهى ملاحقة تحتوى على قدر من الأوهام أكبر من القدر الذى اكتنف مرحلة التحرر السياسى-

---

(١) يقول محسن التومى فى هذا الصدد: «دول تبيع نفسها بأرخص الأثمان، دول عاهرة ... وهذا القول ليس من قبيل الاستنكار لكن مجرد تقرير للأمر الواقع. وربما سنضطر قريبا إلى تصنيف اللافتات التى «تعرض» القنطاوى (محطة حمامات تونسية)، والرحلات بالبواخر فى النيل أو فى أغادير، ضمن فئة اللافتات التى تعلن عن الأفلام الإباحية (...). وقد يكون مفيدا أن نستمع يوما ما إلى حديث أهل الكريا، فى تونس، ذلك الحديث الذى يعكس انفصام الشخصية: فى يوم ١٤ يوليو ١٩٨١ رفع فى نفس الوقت العلم الفرنسى والعلم الاسرائيلى فخرج أهل القرية (وهى قرية كانت ضحية للجيش الفرنسى فى ١٩٥٢) والعمدة (وهو دستورى) على رأسهم، خرجوا جميعا فى مظاهرة، ولكن الحكومة -نفس هذه الحكومة التى استقبلت مقر الجامعة العربية على أرضها- قامت بمعاقبتهم وسجنهم، بينما وصفت الصحافة الأجنبية الجميع بأنهم «متعصبون» وبأنهم «مناهضون للسامية»

TOUMI Mohsen, "L'Islamisme", *Les Cahiers de la Méditerranée*, n° 6, 1984, p. 159.

هى الإطار الذى تتم فيه محاولة إعادة التوازن فى العلاقة مع «الشمال» فى مرحلة ما بعد القضاء على الاستعمار.

ونجد فى الدول التى يتكون فيها تيار الإسلام السياسى، هذا القاسم المشترك: أنها عانت خلال القرن الماضى من مجموعة قيم فرضها الغرب أو صدرها إليها، وكانت درجة هذه المعاناة تزيد أو تقل حسب نوعية الاستعمار، فتتدرج من حالة مثل حالة الجزائر إلى درجات أقل حدة نظرا لقصر المدة نسبيا ولتواجد عدد أقل من المستعمرين (مثل تونس والمغرب اللتين كانتا تحت نظام الحماية ومصر اثناء فترة الحملة الفرنسية)، وهناك دول أخرى عانت من مجرد تأثير خارجى مثل: إيران أو أفغانستان التى عانت من ذلك التأثير بطريقة أوضح كما يصف لنا «أوليڤييه روا».

ويبقى علينا تفسير المكانة المحورية التى يحتلها «الدين» فى هذه العملية، أو بمعنى أدق، المكانة التى تحتلها مفردات الأصل العربى الإسلامى، كما سنرى.

٥- عناصر فاعلية الإسلام السياسى

لا ينبغى لمن يريد التعبير عن رفضه للغرب أن يتحدث بلغته أو يلجأ إلى أسلوبه أو إطاره المرجعى. كيف يمكن إذن التعبير عن الانفصال عنه؟، أو كيف يمكن إشباع رغبة إبراز الهوية الخاصة دون إستخدام لغة تختلف عن لغته، ودون إستخدام مجموعة رموز وشفرات تتسم -ولو ظاهرياً- بالإختلاف عن رموز الغرب وشفراته؟

إن البحث عن الانفصال سواء عن تجارب شرق أوروبا أو غربها، ليس شيئاً يميز الخطاب الإسلامى وحده، إذ أنه ابتداء من القذافى بنظريته الثالثة حتى حركة عدم الانحياز، كانت تحركهم جميعاً نفس الرغبة فى الانفصال عن هذين القطبين. وبينما كانت وصمة التعبيرات الأولى عن البحث عن الهوية، هى أنها تمت من خلال مفاهيم (قومية، أشتراكية أو ليبرالية) صنعها الغرب، فإن خصوصية الخطاب الإسلامى وجزء كبير من فاعليته، ترجع إلى تفضيله اللجوء إلى رصيد من الإشارات (مثل ما تعبر عنه آيات الله من موقف «لا شرقى ولا غربى») التى يبدو أن التأثيرات الخارجية لم تمسها.

إن مفردات الخطاب الإسلامى لا تصمها شبهات أحتوائها على عناصر دخيلة، وهى تعود إلى

الساحة السياسية بعد غيبة طويلة، هذا بالإضافة إلى أنها تتمتع بجاذبية كل ماهو جديد. وهذه المفردات تمنح عملية الانفصال من «الشمال» لغتها الخاصة بها، كما تمنحها الاستقلال «الأيديولوجى» والرمزى الذى كان لا يزال ينقصها، ولا سيما أن الغرب إستطاع أن يحتفظ -خلال الثلاثين عاما التى تلت الاستقلال- بهيمنة مصطلحاته السياسية. إن اللجوء إلى مفردات سياسية تعضدها مفاهيم نابعة من المجتمع المحلى (وهى مفاهيم تتسم بالطابع الثقافى أكثر مما تتسم بالطابع الدينى) أو تبدو وكأنها كذلك، كل ذلك يعطى للإطار المرجعى لثقافة الأجداد إمكانية ادعاء العالمية التى كان «الجنوب» قد فقدها عندما كانت لغة «الشمال» مهيمنة.

إن اللجوء إلى مفردات الإسلام السياسى يسمح بتحقيق مصالحتين: بما أنه يعيد إدخال إشارات فى التعبير السياسى (كانت قد استبعدت من هذا المجال وبالتالى كانت قد انزوت تدريجياً لتنحصر فى مجال الثقافة الخاصة) فهو يسمح للشخص السياسى العربى أن يرتبط من جديد -فى مجال التعبير السياسى- بثقافته الفطرية[1]. وهذه المصالحة مع ثقافة الأجداد الذين صار من الممكن الانتساب رمزياً اليهم (سواء كانوا واقعاً أم أسطورة، فليس هذا هو أهم ما فى الأمر) تعيد للخيال الجماعى فى المجتمعات العربية فكرة الاستمرارية التاريخية التى كانت قد توقفت بسبب تدخل العناصر الغربية. وبذلك تساهم هذه المفردات فى مجال الرموز والشفرات (إذ أن اللجوء إلى شفرات ورموز صنعتها أنظمة إجتماعية أخرى، قد أدى إلى صدمة كبيرة للغاية) فى وضع نقطة النهاية لعهد الاستعمار، وهذا هو سر قدرتها الهائلة على الحشد.

حسن حنفى : الإسلام السياسى : وعى تاريخى.

«إذا نظرنا للأمور من الناحية التاريخية الصرفة يمكن القول إن العالم الإسلامى، أى الضمير الإسلامى، يعانى من أزمة. نحن فى حالة قلق. ويبدو هذا القلق فى أوجه التعبير الشعبية وفى الشوارع، ويبدو عند المثقفين وعند الجماعات الإسلامية، أيا كانت الجماعات والاتجاهات والفئات. نشعر الآن أننا ضحية لعدد من مظاهر الظلم التاريخى (...) وعند قراءة التاريخ أحس دائماً

(١) وسيعترض البعض قائلا بأن هذا الرأى قد يكون صحيحا فى حالة الحديث عن الأغلبية المسلمة، حيث أن الإطار المرجعى للهوية المسيحية، وإن كان لا يختلف كثيرا عن الإطار المرجعى للهوية الإسلامية، لا يتطابق معها.

بهذا الشعور الذى أنقله إليكم. وهذا يفسر لنا لماذا أصبحت كتب التراث تحقق أعلى المبيعات. إذا أردتم كسب مئات الملايين فاطبعوا وأعيدوا طبع جميع كتب الطبرى والغزالى فى التفسير ... الخ، اطبعوا وسيتم بيعهم ... فى ظرف ساعة. لماذا؟ لأن صورتنا فى الماضى كانت صورة مجيدة. وأنتم تعلمون ذلك جيداً، فلست فى حاجة إلى أن أحدثكم عن عظمة الثقافة الإسلامية: الجميع يعلمون ذلك. وإذا قام القراء، بأنفسهم، بالمقارنة بين ذلك وبين الواقع .. والجميع يعلم أين هوينا ... فسوف يخلق ذلك عندنا نوعاً من التفاوت، أنشطار ذرى بين الماضى والحاضر. ونثور - شكل الثورة ليس هو أهم ما فى الأمر. إننى أثور ثقافياً. لست أعرف ما حدث لى: ماضى مجيد وحاضر قاسى. وإذا لجأت إلى التعبير المسيحى، فإننى أقول كنت فى الجنة. لست أعلم ماهو الخطأ الذى ارتكبته. ولكننى سقطت وطُردت من الجنة. ها أنا ذا أعانى من هذا القلق المتعلق بالوجود والتاريخ.

هذا هو مايتحمس له رجل الشارع لأنه يقرأ. يقرأ هذه الكتب التى نقول عنها «ورق الأزهر الاصفر». ويرى فيها صورته. وعندما يرى الواقع الذى يعيشه، يرى صورة أخرى. وهذا الصراع القائم بين هاتين الصورتين هو ما يكمن فعلاً وراء ما نسميه الحركة الإسلامية أو النهضة الإسلامية. فهو نوع من الوعى التاريخى واضح للغاية، يطرح هذا السؤال: هل من الممكن إيجاد نوع من التواصل بين الماضى والحاضر؟ بما إننى غير قادر على مواجهة التحدى الكبير، تحدىّ الزمن الحديث، فإننى أتشبث بالماضى، إنه نوع من آليات الدفاع عن النفس، لكى أعزّى نفسى.

وبعد ذلك من المسئول عن هذه القلاقل التاريخية؟ لا أستطيع ان أقول إنه الغرب. وإذا قلنا ذلك، لماذا توجد هناك أزمة تاريخية بداخلى؟ فالعالم الإسلامى، كان --من الناحية الجغرافية والتاريخية- بجوار ما يسمى بأوروبا، إن مأساة سكان البحر المتوسط هى أنه عندما يكون الشاطئ الجنوبى قوياً يقتحم الشمال وعندما يكون الشاطئ الشمالى قويا يقتحم الجنوب ... ذهاباً وإياباً.

قُربنا من الغرب ... دون الرجوع إلى الحروب الصليبية ... أعطانا رغم ذلك علاقة مع جيراننا تتسم بالازدواج ... وولّد عندنا نوعا من العلاقة الجدلية بين مركب النقص ومركب التفوق. فى الجامعات، عندنا، أدخلنا -خلال الخمس عشرة

سنة الماضية- مادة تسمى «تاريخ العلوم عند العرب». وربما نكون قد نقلنا العناوين من الجامعات الأوربية بعد نشأة «معهد تاريخ العلوم»، ونجد دائما هذا الأسلوب: كنا أساتذة فى الماضى، ترجم الأوروبيون علومنا، وتتلمذوا على أيدينا. والآن نتتلمذ نحن على أيديهم، وأصبح الأوروبيون أساتذتنا. هناك، إذن، علاقة جدلية، فى أعماقنا، بين الأستاذ والتلميذ. وهذا جلى، وواضح عندما أقوم بالتحليل النفسى لذاتى. مركب نقص تجاه ما قد يكون مركب تفوق آخر. ولكن، إذا كان قانون التاريخ هو أن فكرة الثقافة تولد، تنمو، ثم تصل إلى قمة وحينذاك يأتى التدهور والسقوط ... وإذا كان هذا هو الحال، فهذا يعنى، إذن، أننا فى نهاية عهد ... توينبى، أشبنجلر، برجسون يقدمون تاريخ الفلسفة الأوروبية، وهى طريقة لإحتواء الماضى، لم يعد هناك فكرة التطور كما كانت موجودة فى القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. لست ممن يتحدثون دائماً عن انحطاط الغرب، ومع ذلك فهذا واضح فيما يكتبه المعاصرون (...) إذن، نحن نعيش -ربما- مرحلة سيجد فيها مركب النقص هذا حلاً له. لسنا «أقل» ... أبداً».

(مصر الجديدة - القاهرة - يناير ١٩٨٨)

وفى المغرب حيث احتل (إعادة) التعريب مكاناً كبيراً، فإن الأمر لا يتعلق بالفعل برفض الغرب بقدر ما يتعلق بإبراز الاختلاف عنه، ولايتعلق بقطع العلاقات معه، بقدر ما يتعلق بالابتعاد عنه، وبمنافسته، وبإعطائه جميع سمات «خصوصية الآخر». وإذا استدعى الأمر بعد ذلك الاعتراف بالغرب فإن العملية قد تبدأ شريطة أن يتم ذلك فى إطار عملية إعادة توظيف مفرداته.

وإذا كان أولئك الذين يتحدثون عن نهاية النظام الغربى يستندون إلى ماديته، وإذا كان نقدهم هذا له مصداقيته -خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أن الحل البديل الذى يقدمونه يعيد إلى الحياة الأخلاقية والروحية أهميتها- فمن المحتمل أن مايهم أنصار «عودة» الإسلام هو البعد الثقافى أكثر من مجرد البعد الدينى.

إذ يلاحظ «ميشيل شو دكيويز» فى هذا الصدد «أن إسلام الإخوان المسلمين إسلام فقير (وهذا شئ له دلالته)». ويعتبر هذا الكاتب من بين أولئك الذين ينتقدون «الطريق المختصر» الذى يتخذه مناضلو الإسلام السياسى أحيانا تجاه التراث الإسلامى[1]. ويذهب جان فرانسوا

(١) فى حوار مع زكا داوود، فى لام ألف، ١٩٨٦.

كليمون[1] فى نقده إلى أبعد من ذلك، حيث يقول: «إنهم علمانيون»:

«إن مناضلى الإسلام السياسى هم مشتقات الفكر الأوروبى، لقد انقطعت صلتهم تماما بالإسلام فيما يخص (...) مسائل عديدة: ابتداء من وضع السياسة حتى إمكانية أن يُصدر الإنسان حكما على شرعية التصورات الخاصة بالله، وهم فى ذلك فى تعارض تام مع علماء الإسلام (...) ومما له دلالة كبيرة، الطريقة التى تتناول بها أبرز الشخصيات فى المؤسسة الدينية فى مصر -مثل الشيخ الشعرواى الشيخ الغزالى- الهجوم على «الجماعات المتطرفة»»

وإذا ذهبنا إلى نهاية هذا الرأى الذى يعبر عنه فرانسوا كليمون، فمن الممكن التمييز بين الإسلام السياسى والدين. وسيترتب على ذلك أن نرى فى استخدام مفردات الدين للتعبير عن مشروع سياسى بديل، مجرد الوقود الأيديولوجى لحركات الاستقلال السياسى، وامتدادا ثقافياً لسلسلة محاولات الابتعاد عن «الشمال» التى نشأت فى مرحلة ما بعد القضاء على الإستعمار.

وهذا الرأى لا يوافق عليه بالطبع عبد السلام ياسين الذى يعتبر أكثر مناضلى الإسلام السياسى فى شمال أفريقيا «تدينا».

عبد السلام ياسين : ماذا عن الله ؟

عندما تقرأون إنتاج الإسلام السياسى ... عندما تحللون خطابهم ... فأنتم، الدارسون لهذه الظاهرة من الخارج، لا ترون إلا هذا الجزء من الجبل الجليدى الذى يطفو على السطح، هذا الشئ المشترك الذى يمكننا رؤيته مباشرة ... أى إدانة السيطرة الثقافية العربية ... إدانة الإدارة السيئة للأمور، وجود هذا الظلم الاجتماعى ... هذه الأمور ترونها... أما الباقى، هذه الأمور التى لا يتم الإفصاح عنها أو بالأحرى هذه الأمور التى لا تدركونها أى الروحانيات، هذه العودة إلى الله، لها وجود بالنسبة لنا، حيث إن «جهازنا» الروحى لم يستأصل تماماً ... وهذا ما يجمع بيننا ...

إننى ألاحظ أنك تصر وتلح ... بعناد على الجانب المادى (...) إننى أرى أنك متشبع بهذه الجدلية المادية التى استوعبها الغرب ... سواء اعترف بذلك أم

---

(١) فى مراسلة للكاتب مع چان فرانسوا كليمون، نوفمبر ١٩٨٥.

لا. إنك لا تقول إنك ماركسى ومع ذلك فإنك تصر على إعطاء كل شئ الطابع النسبى بالنسبة لهذه الأشياء المطلقة : الجدلية الاجتماعية، والجدلية بين الغرب والشرق ... والإسلام. إن الإسلام بوصفه ديناً يأتى عنصراً تكميلياً ... فهو بذلك لا يكون أساس المسألة ... أساس المشكلة ... بينما يمكننى أن أقول لكم أن ما يربطنى بأولئك الأشخاص الموجودين أمامكم هنا ... ليس الحشد الأيديولوچى باسم الإسلام من أجل مكافحة من يلغون شخصيتنا وأصالتنا، من أجل مكافحة عدونا التاريخى... بقدر ماهو تمسكنا بالله.

وعندما أقرأ المقالات التى تكتبها، أجد تحليل شخص غربى صرف يتعاطف مع الإسلام السياسى، أى ... نعم ... الإسلام شئ جذاب بالنسبة لك. ولكن بالنسبة لك، تظل هذه المنطقة الروحية منطقة معتمة بمحض إرادتك. إنك لا تريد النظر إليها، لا تريد رؤية شئ فيها. إننى أجد فى ذلك نفس الخطأ الذى يقع فيه المثقفون الذين يتحمسون لوجهة نظرهم دون مراعاة لوجهة نظر الآخرين. وهذا ما يجعلهم يتبنون هذا التفسير -وهو فى رأيى تفسير سطحى وبه شئ من الاستسهال -الذى يفسر الظاهرة الإسلامية بالحتميات الاقتصادية والسياسية. وأتذكر هذه الجملة التى قالها چان فرانسوا كليمون والتى تستشهد بها:

فهو يرى لكى يصبح الشخص مناضلاً فى التيار الإسلامى «يجب أن يكون قد يئس من الوضع الاقتصادى، وألا يكون لديه إمكانيات، وألا يكون أمامه فرص عمل ...» أى أن يكون بشكل ما شخصاً يائساً. إننى أرى أن هذا التفسير فيه شئ من الاستسهال وأنه لا يأخذ فى الإعتبار العامل الداخلى، العامل الذاتى. لا يأتى الناس إلى الإسلام بوصفه حلاً بديلاً لمصائبهم الإجتماعية، إنهم يأتون إليه إستجابة لنداء، نداء ينبع من أعماق الروح الإنسانية، لست أعلم ما هى تلك (الحادثة التاريخية) أو ماهى تلك المأساة التى جعلت هذا الإنسان-homo occiden-talus الغربى كما تقولون، يفقد هذه الحاسة التى تسمح له بإدراك الأشياء الروحية ... فلا يبقى لديه سوى عناصر التحليل الاقتصادى والسياسى والاجتماعى ... أى ما يتعلق بالشئون الدنيوية (...).

بالنسبة لكم ينحصر كل شئ فى الفعل الغربى ورد فعل الدول المتخلفة التى تبحث عن أسلوب كفاح، عن أيديولوچية. ويجد هؤلاء الأشخاص -فى رأيكم- هذه الأيديولوچية جاهزة فى الدين الإسلامى، فهو بناء قوى -أليس كذلك؟- له

جذوره بين أفراد الشعب. وجد أنصار الإسلام السياسى هذا الشئ فامتلكوه لكى يحاربوا به الغرب من أجل تجاوزه أو إلغائه، وذلك من أجل استعادة المنجزات المادية التى نقلها عنا الغرب ... وتستخدمون عبارة جميلة فى هذا الصدد ... تقولون «الغنيمة» [le butin] .... التكنولوجية.

الكاتب : لا ، «الوليمة » [le festi] ولكننى أستخدمتها فى إطار مختلف ... كان من المفروض أن يكون أقرب إلى وجهة نظركم مما تقولون، وعلى أية حال، ستوسع تعليقاتكم -التى سيضمنها كتابى- من أبعاده المحدودة : لأننى سأقدم أقوالكم بدون تنقيح.

عبد السلام ياسين : حسنا ... سيكون كتابكم أفضل بهذه الطريقة ... إذا استطعتم أن تضعوا الإسلام والغرب وجها لوجه على المستوى الكونى ... وليس «فى مرحلة تاريخية معينة ولكن فى إطار مسيرة طويلة للإنسانية، الغرب فقد دينه ... وأنكر دينه فأصبح الدين بالنسبة له من قبيل الذكريات. مازال لديكم الفاتيكان. ومازالت البروتستانتية تتمتع بالحيوية، لكن تلك الثقافة العلمانية والمادية هى التى تسيطر عندكم بينما أساس كل شئ بالنسبة لنا هو هذا السؤال الجوهرى ... هل الله موجود أم لا.

الكاتب : ولكنكم تعيشون مع ذلك مسلمين منذ أربعة عشر قرناً ... لماذا اختلفت إلى هذا الحد فى الزمان والمكان شروط استيعاب نفس الرسالة؟ عليكم أن تعترفوا أننا رأينا تحت راية الإسلام نشأة ونهاية مجموعة كبيرة من الأنظمة السياسية والاقتصادية الخ ...

عبد السلام ياسين : إنك تضع حدوداً لنفسك ... هذا من حقك بوصفك دارساً من الخارج ولكن الأمر لا يتعلق بالمعرفة ... الأمر يتعلق ايضاً بالإحساس. ثم على المستوى الذى تنظر منه إلى الأشياء ... فإنك لا تخترع أى شئ ... إن ما تقوله ليس إلا تكرارا -بطريقة أوسع وأكثر حداثة- لما حاول آخرون قوله بخصوص ظهور الإسلام- لقد أنتج الماركسيون كتبا عديدة ليعبروا عن رأيهم فى الإسلام: فقد ظهر فى القرن السابع فى شبه الجزيرة العربية حيث توفرت جميع الظروف لكى تأتى أيديولوجية جديدة لإنقاذ الموقف. هذا هو الإنسان عندما يريد أن يتعامى عن الواقع، عندما يريد أن يميز نفسه بصفة المطلق فهو بالتالى يفسر كل شئ بالنسبة لنفسه. فهو أنانى ... فردى ... يرجع كل شئ إلى نفسه. وإذا

كانت ثقافة أو حضارة فهى تحاول أن ترجع كل شئ إلى نفسها وإلى وجودها فى العالم وهذا هو ما يجعلك تقول الآن : إذا كان الإسلام قد ظهر فى القرون الماضية ... لماذا لم يبدأ فى ١٩٦٩ فى ليبيا ... لماذا أصبح من أمور الساعة فى تونس فى عام ١٩٨٩، وفى الواقع فإننى أرى أننا ... إذا نظرنا للأمور ... إذا ارتدينا نظارة الإيمان ... فإن الله هو الذى يسيّر الأمور.

الكاتب : ولكن هناك مع ذلك مراحل، فمثلاً هذا المد الإسلامى يتوافق مع مرحلة معينة من العلاقة بين الشرق و الغرب.

عبد السلام ياسين : نعم، طبعاً، لأن تحدى الغرب أصبح غير محتمل. نحن لا نرفض الإطار التاريخى. وإذا رفضناه فقد يكون ذلك من قبيل التعامى. وإذا كنتم فى تكوينكم وفى ثقافتكم بوصفكم غربيين، قد إستبعدتم الألوهية لصالح الجدلية الإنسانية وحدها، فإنكم تنسون بهذه الطريقة أن هذه الجدلية هى جزء من المشروع الإلهى. فقد عبر الله تعالى عن ذلك صراحة فى القرآن «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض» (البقرة / ٢٥١).

وإذا لم يكن هذا التعارض المتبادل موجوداً لفسدت الأرض والإنسانية - إذن ذلك جزء من المشروع الإلهى. لقد تحدثنا عن ماركس. ماذا قال ماركس؟ ما الذى يصنع قوة مذهبه؟ قال : «كان يوجد دائماً فى العالم طبقات تظلم لمدة طويلة طبقات أخرى ...» لا يستطيع أحد أن ينفى ذلك. أما تحليله التاريخى، والإشتراكية، فهذا أمر آخر. ولكن المهم هو أنه قال هذه الحقيقة الأساسية، التى تعطى للماركسية كل قوتها، كل دفعتها، كل هذه الطاقة العاطفية، هذه الحقيقة الأساسية هى : النداء الموجه إلى المظلومين فى العالم ...

(...) وفى المقابل إذا قلنا أن الإسلام السياسى هو تقريباً حركة علمانية، فهذا شئ لا أوافق عليه. وأفضّل أن أذكركم فى هذه الحالة بهذه المسيرة الطويلة التى بدأها المسلمون بعد وفاة النبى بثلاثين عاماً (...) لقد جعلتهم ينسون أن الإسلام رسالة كفاح، رسالة جهاد. فهو نداء إلى الله قبل كل شئ. ولكن الله يطلب منا التصدى لكل ما يمنع وصول رسالته إلى من يرسلها إليهم ... وفى مرحلة ما، منذ ما يقرب من مائة سنة، أى ابتداء من الأفغانى، ومحمد عبده بعد ذلك، ورشيد رضا ثم حركة الإخوان المسلمين. بدأت تظهر عند الناس الرغبة فى مواجهة الغرب. لأن الغرب كان أكبر تحد يهددهم. كان شيئاً يهدد جوهر الإسلام. فبدأوا عندئذ

يتحدثون بلغة السياسة. ثم حدث، رويداً رويداً، إنحراف ... أو بالأحرى حدثت عملية «صَقْل» للغة، للخطاب الإسلامي. ولكن إذا أخذنا على سبيل المثال حسن البنا سنجد أن خطابه لا يمكن أن يقارَن إطلاقا بخطاب علماني. فهو رجل من رجال الله كان يتحدث من أجل الله وكان منشغلاً فى جميع خطواته كما فى تربية جنوده بالحياة الروحية. أما خلفاؤه فمن الممكن -إذا أردتم- أن نجد عندهم المزيد من ذلك الطابع «العلمانى» وهنا أضع علمانى بين قوسين، إننا حقاً نجد عند المودودى مثلاً قدراً أقل من الحياة الروحية (...). ولكنهم ليسوا جميعاً ساسة تبنوا الدين والعقيدة الاسلامية من أجل استخدامها كأيديولوجية (سياسية)، إطلاقاً (...) ».

(الرباط . أكتوبر ١٩٨٧)

٦- «أيها الرئيس ! : الله أكبر»

لا تنحصر وظيفة الإسلام السياسى فى «العودة إلى الأصول» الثقافية. وإذا كانت هذه الأيديولوچية تنادى بالعودة إلى الأصول فهى أيضاً أسلوب معارضة. وإذا كان الخطاب الإسلامى فى قبضة السلطة إلى حد ما، فهو أيضاً -وعلى وجه الخصوص- وسيلة لمقاومتها. ويرتفع عدد أنصار إعادة قراءة التراث الغربى قراءة نقدية، بقدر ما يسمح ذلك بالتعبير عن عدم ثقتهم بالحكام. أما العبارات الدينية التى تتصاعد من المساجد فهى تعبر فى نفس الوقت عن رفض الغرب وعن رفض الحاكم العلمانى، لأنه متهم بأنه يخدم الغرب. وتعطى هذه المفردات الدينية -على المستوى الاقتصادى- ترابطا بين التعبيرات المختلفة عن الإحباطات (ابتداء من الطالب الذى يبحث عن عمل إلى المستهلك الذى يعانى من نقص السلع)، وهى بذلك تيسر إعطاء هذه الإحباطات مضموناً سياسياً. وبما أن هذه المفردات تسمح -تحت حماية المطالب الدينية- بوضع أساليب الحكام فى قفص الاتهام، فهى تسمح أيضاً على المستوى السياسى بالتعبير عن المطالب التى ينادى بها المجتمع المدنى بخصوص الديمقراطية. وفى هذا المجال يطرد تأثير الخطاب الإسلامى مع إطراد عجز الأنظمة العربية، إذ أن جميع هذه الأنظمة لم تجرؤ حتى الآن على أن تسير فى الإتجاه الديمقراطى حتى نهايته الطبيعية (الذى يعنى بالنسبة للحاكم -الذى يسلك مثل هذا الطريق- أن يتنازل عن السلطة).

وإذا كان الإسلام السياسى يقدم معالجة «أجتماعية» (للجماعة) فهو يقدم أيضا -وبنفس

القدر من الأهمية– معالجة للاضطرابات الفردية. فهو بالفعل يعيد الاعتبار إلى أولئك الأشخاص الذين يعانون من أزمات تتعلق بالهوية. وإذا كان يعد بمثابة ملجأ بالنسبة «لمن فقدوا الإحساس بسيطرتهم على زوجاتهم وأطفالهم، حيث إنه يقوم بدور التعويض» فمن المؤكد أنه يمنح إلى حد كبير هذا «الأمان» الذى تقدمه لنا العقائد الشمولية. لأن الشخص الذى يعانى من أزمة يكون فى احتياج كبير إليها كى «يعيد تشكيل شرعيته»[1].

ومن المرجح أن تلك السمات تمثل السمات الأساسية فى منطق الإطار المرجعى للإسلام السياسى، وأسباب قدرته الهائلة على الحشد، وإن كان ذلك المنطق ينطوى على قسط من التبسيط فهو مع ذلك يتمتع بقدر كبير من الفاعلية. ومثل أى خطوة تتم كرد فعل فهى أبعد من أن تكون خالية من التناقضات، إلى جانب أن قدرتها على الحشد محدودة بكل تأكيد.

٧- إغراء الرجعية

ترجع هذه الحدود فى إمكانيات التعبئة إلى أن المد الإسلامى بوصفه رد فعل يعطى طابعاً مؤقتاً للطاقات التى يستثمرها أولئك الذين يحاولون استغلالها سياسياً. ولكن هذا الاستغلال الذى قد نلمسه إلى حد ما فى حالة إيران، بعيد كل البعد عن أن يكون القاعدة بالنسبة للعالم العربى. ولكن الحدود الفعلية لإمكانيات التيار الإسلامى تكمن فى بعد واحد من أبعاد منطقه الخاص، على الأقل، ولا تكمن حدود إمكانياته فى طريقة تحليله لأثار السيطرة الثقافية الغربية:

---

(١) CLÉMENT Jean-François, "Pour une compréhension des mouvements islamistes", in *Esprit*, nº 37, janvier 1980, p. 46.

يؤكد هذا الكاتب أيضا على أهمية خيبة الأمل فيما يخص التطور (...) وعلى أهمية تدمير الأيديولوجيات الدنيوية المنافسة. ويرى «ريمى ليفو» أن الإسلام السياسى أيضا يقدم «اجابة لكل من هم (...) فى موضع معارضة من جانب عائلاتهم وزملائهم فى العمل، من طرف إخوانهم أو أبنائهم، أو يقدم حلا لكل من يشعرون بالإذلال تجاه ثراء البرجوازية المتغربة ومراتقها المستفزة»

"La Réaction de l'Islam officiel au mouvement islamique au Maroc", in *Le Maghreb musulman en 1979*, op. cit., p. 206.

وفى نفس هذا الكتاب انظر:

ZGHAL Abdel Kader, "Le Retour du sacré chez les jeunes tunisiens", p. 41 et BEN ACHOUR Yadh, "Islam perdu, Islam retrouvé", p. 65.

إذ أن هناك شبه إجماع من طرف المؤرخين على أهمية الآثار الاجتماعية التى تترتب على طمس الشمال لثقافة الجنوب(١) فحدود إمكانيات منطق التيار الإسلامى تكمن فى طبيعة الإجابات التى يدعى أنه يقدمها لهذا «الانفصام الثقافى». وفى الإطار المرجعى للإسلام السياسى تتم إدانة «التبعية الثقافية» باسم نموذج بديل يليق به أن يستعيد مكانته (تلك المكانة التى فقدها لصالح الإطار المرجعى الغربى): إذ أن هذا النموذج البديل -الذى يشير بطريقة صريحة إلى حد ما إلى «الشريعة» أو إلى «التراث» - يدّعى الاستجابة للمعايير المستحيلة «للأصالة». ولكن بما أن هذا الإطار المرجعى الإسلامى فى حاجة إلى أن يعاد له اعتباره، فهذا يكفى دليلاً على أن مفردات هذا الإطار (التى ينظر إليها على أنها كلمة الله رغم أنها ليست سوى حصيلة الوساطة الإنسانية بين العقيدة والتعبير القانونى عنها) قد فقدت -منذ مدة طويلة- الاتصال الحيوى بالمجتمع، هذا الاتصال الذى يجب أن يتوفر فى أى مجموعة معايير ترمى إلى تنظيم مجتمع ما. إن اللجوء إلى ثقافة عصر ذهبى أسطورى -خاصة فى المجال القانونى- لا تؤدى إذن فى معظم الحالات الافتراضية الملموسة إلا إلى محاولة تطبيق معايير نابعة من إطار تاريخى قديم على مجتمعات تغيرت هياكلها بطريقة عميقة. ويتم هذا التطبيق بطريقة مصطنعة غير مرتبطة بالواقع (وبالتالى فليس لها ارتباط بالمجتمع الذى تسعى إلى الوصول إليه، وهى فى ذلك لا تختلف عن المعايير التى تريد أن تحل محلها) وإذا حاول طبيب التيار الإسلامى معالجة «الانفصام» الثقافى الذى تعانى منه الشعوب التى كانت مستعمرة، فهناك خطر عندئذ أن يلقح هذه الشعوب بجراثيم ... «انفصام» جديد. إذ هناك خطر أن يحل محل هذه الثقافة -التى تبدو لهم ثقافة مستوردة عبر البحر الأبيض المتوسط- ثقافة أخرى مستوردة هى أيضاً، ولكن عبر مسافة أكبر، أى عبر مسافة زمنية تمتد على مدى عدة قرون، هذه القرون التى خلقت فجوة بين ثقافة «هجرت» فى القرن التاسع عشر -بل أحيانا قبل ذلك- وإحتياجات المستهلكين المحتملين لهذه الثقافة فى نهاية القرن العشرين. يرى فؤاد زكريا، أن نقطة ضعف الحركة الإسلامية ترجع إلى عجز مناضلى التيار الإسلامى عن أقامة علاقة لا تشوبها العاطفة تجاه أمجادهم السالفة ومن الصعب بالتالى أن تكون هذه العلاقة بناءة. فهو يعتقد أنه من أجل استئناف العلاقة مع أشكال الإبداع القديمة يجب أن تتوفر لديهم الجرأة على الانفصال عن أشكال تعبيرها البالية دون أن يقعوا فى فخ المواقف التى تمليها العاطفة والتى ترفضها دون تمييز بحجة أنها مظاهر تعبير بالية عن هذا التراث، لأن مثل هذا الموقف يتضمن أيضاً اغتراباً. فعليهم إذن، لكى يعيدوا إحياء أمجاد أسلافهم، أن يتقبلوا

(١) أنظر:

KRICHEN Aziz, in *La Tunisie au présent*, op. cit.

فكرة «دفنهم». لأن أقصر الطرق للتهوين من أمر شئ هو المبالغة فى إضفاء طابع أسطورى عليه. وأيا كانت درجة كمال الحجر الذى قد يحاول البنّاء أن يتركه فى الهواء الطلق لأنه يخشى تغطيته، معتقدا أنه بهذه الطريقة يعبر عن احترامه له، فهو بذلك الموقف يعرض البناء كله للخطر. وحيث إن الحجر لا يقوم بدوره إلا عندما يسمح للحجر التالى ان يرتكز عليه -حتى إذا أستدعى ذلك «دفنه»- فالأمر نفسه ينطبق على التراث العربى (وخاصة على مظاهر التعبير عنه والتى تحدد معايير الحياة اليومية) الذى لن يكون فى خدمة الذين توارثوه -كما نستخلص من فكر فؤاد زكريا- إلا إذا أزيل عنه طابع القداسة وتم «أدماجه» فى البناء، أى عندما يكون من الممكن الإبتعاد عنه مسافة معينة والقيام بنقده -إذا استدعى الأمر ذلك - كما كان الحال بالنسبة لصانعى النهضة الأوروبية الذين تجرأوا على نقد التراث اليونانى. ومهما كان تراثاً مشرقاً فلا ينبغى أن نطلب من الماضى أكثر مما يستطيع إعطاءه، وخاصة فيما يتعلق بالتجديدات التى يتطلبها الحاضر بإلحاح. ان هذه التجديدات فيما يقول فؤاد زكريا لا تعارضها أبداً أى تشريعات دينية إلا إذا كنا نخلط بين العبادات والمعاملات.

وهناك موقف يجب أن يقترن بذلك -فى رأى فؤاد زكريا- وهو أننا يجب ألا نتعامل مع العلمانية -بحجة أننا نكافح ضد جميع أشكال التبعية- بوصفها شيئا من المفروض أن يحتكره الغرب. وهنا أيضا يؤدى الخلط بين الفكر العلمانى والفكر الغربى من ناحية، وبينهما وبين الإلحاد من ناحية أخرى إلى سد أى آفاق للحوار. ومن مظاهر التناقض الحادة أن نرى كيف يستطيع «المتشددون» أن يكونوا -باسم تمسكهم بالحضارة الإسلامية- أسوأ أعداء لهذه الحضارة.

٨- خط سير إعادة توظيف مفردات السياسة الغربية

ومع ذلك، يتبقى أن نحدد إذا كان التعبير السياسى للديناميكية الإسلامية ينحصر فى هذا «الجوهر» الذى يتسم إلى حد ما بطابع كاريكاتيرى (ولكننا نجده -بكل تأكيد- خاصة فيما بين هذه الشرائح من التيار الإسلامى التى تكون فى تطورها ملتحمة بالقطاعات التقليدية فى المجتمع)، إذ أنه يحلو لأعداء الديناميكية الإسلامية - وهم أحيانا نفس الأشخاص الذين يقومون بتحليل هذا التيار - أن يحصروا بطريقة طبيعية الإسلام السياسى فى هذا «الجوهر»

الذى تحدثنا عنه فى الفقرات السابقة[1].

ويؤدى إلى مثل هذا التحليل إغراء الاكتفاء الذاتى الذى يجذب أسوأ المنظرين «المتشددين»، وهو يفرز -إبتداء من على بن حاج إلى قادة الجماعات الإسلامية المصرية -هذه المطالب المتكررة «وغير المشروطة» لتطبيق «فورى»، «مطلق» و«حرفى» لشريعة عتيقة. ومثل هذا الاتجاه إلى الاكتفاء الذاتى يعضد المخاوف -المشروعة للغاية- الموجودة لدى كل أولئك الذين لن يستطيعوا التعايش مع منطق يتسم بهذا القدر الكبير من الرجعية. وبالفعل فإن مثل هذه «العودة إلى الوراء» لا يمكن تحقيقها إلا بمساندة «وقود» ذى طابع ديكتاتورى. وهذا هو أول درس يمكننا أستخلاصه من التجربة الإيرانية التى اختتمت قريبا أكثر مراحلها جذرية مع وفاة صانعهاالأساسى.

وقد يجد الجناح «المتشدد» فى التيار الإسلامى قدرته على الحشد[2] تصاب -بسرعة- بالشلل فى حالة عدم تقديره لتناقضات مثل هذا الموقف وللحدود التى لا يمكن تجاوزها، بينما تحاول الأيديولوجيات العلمانية -التى تبحث الآن عن دفعة ثانية- إستئناف المبادرة.

ومع ذلك. فلقد أصبح من المستبعد إلى حد كبير أن ينحصر التيار الإسلامى فى الارتداد

---

(١) فى هذا الصدد نذكر من بين أولئك المحللين فؤاد زكريا (المصدر الذى سبق ذكره). فهو يؤكد على «الانحراف الشكلى» الذى يظهر فى الإسلام السياسى عندما يقوم بالدعوة إلى احترام حرفى للطقوس الدينية وهو ربما يميل إلى الإفراط فى تجاهل البعد السياسى لخطبهم، وهذا لا يمنع أن مجموعة تحليلات فؤاد زكريا فى هذا المجال تمثل أعظم ما تقدمه الانتلجنسيا العربية العلمانية فى إطار الهجوم المضاد لهذه اليديولوجية.

وابرز نصر أبو زيد بنظرته الثاقبة عيوب الخطاب الدينى ومن بين المراجع التى تناول فيها هذا الموضوع مقالة «الخطاب الدينى المعاصر: آلياته ومنطلقاته الفكرية»، قضايا فكرية، أكتوبر ١٩٨٩، والتى تمت ترجمتها إلى اللغة الفرنسية فى مجلة:
Egypte / Monde arabe, nº 3, 1990, p. 73 [le discours religieux contemporain: mécanismes et fondements intellectuels],

حيث يعتبر نصر أبو زيد أن تقديس التراث وغياب الوعى التاريخى والتوحيد بين الفكر والدين علامات بنيوية تدل على ضعف إطار الإسلام السياسى
ROUSSILLON Alain, in notamment : "Islam, islamisme et démocratie : recomposition du champ politique", in *Egypte : recompositions*, numéro spécial *Peuples Méditerranéens*, nº 41-42, octobre 1987, mars 1988, p. 303. "Entre *al-Jihad* et *al-Riyan*, phénoménologie de l'islamisme égyptien", in *Maghreb-Machreq*, nº 127, numéro spécial *Egypte*. LECA Jean, "A propos de l'Europe et de l'Orient", in *Maghreb-Machreq*, nº 126.

(٢) وفى هذا الاحتمال سيجد نفسه محصورا فى حدود هذه الوظيفة «المنبرية» التى يشير إليها «ريمى ليفو» بوصفها مستقبلا محتملا للتيارات الإسلامية. أنظر
LEVEAU Rémi, "Les Trajectoires du politique", colloque de la Fondation nationale des Sciences politiques, Bordeaux, septembre 1988.

الجامد الذى يطالب بتقليد رجعى للتعبيرات الأولى للعقيدة. وإذا كان من الواضح أن النواة «الحرفية» (بفتح الحاء) أو «المتشددة» ستضطر للتطور فإننا لا نستطيع فعلا أن نتوقع مستقبل الحركة كلها. وبما أن هذا التيار بعيد كل البعد عن أن يكون ذا إتجاه واحد، فإن عناصر جديدة تدرك حدود إمكانيات الموقف المتشدد وترغب فى تجاوزها توالى الظهور من الآن فصاعدا. وفى معظم الأحيان يتم تقليل شأن هذه العناصر «التقدمية» أو «الاصلاحية» -أو حتى تجاهلها لأنها تعارض الرؤية السائدة المتعلقة بظاهرة الإسلام السياسى- التى يمثلها راشد الغنوشى فى تونس ومحفوظ نحناح فى الجزائر ويمثلها أيضاً فى مصر ولكن بطريقة مختلفة للغاية: حسن حنفى، عادل حسين أو طارق البشرى. وفى الغالب يتم أيضاً تجاهل الديناميكية المذهبية الداخلية للتشكيلات الإسلامية، رغم أن مثل هذه العناصر عناصر أساسية كان ينبغى أخذها فى الاعتبار. ونظراً لاعتبارات تكتيكية تتعلق بالتخطيط السياسى، توجه وسائل الإعلام العربية -التى تميل «العين» الغربية إلى حصر معلوماتها فيما تقدمه- اهتمامها إلى مظاهر التعبير العنيفة عن التيار الإسلامى أكثر مما توجهه إلى التطورات الداخلية فى هذه التشكيلات.

ولكن، نظراً لاحتياج الخطاب الإسلامى إلى إبراز النواحى السلبية فى التراث الثقافى الغربى، ولتفضيله التعامل مع فئات تعبر عن عدم الثقة والعدوانية تجاه الغرب، كل ذلك لا ينبغى أن يخفى علينا أن جوهر الخطاب الإسلامى -بكل تأكيد- أقرب إلى إعادة توظيف عناصر التراث الغربى من رفض ذلك التراث. ونحن لا نرى ما الذى يمنع إستيعاب عملية التوظيف هذه لتعدد الأحزاب -حيث إن رفض الفكر الديمقراطى يرجع إلى الظروف التاريخية التى أدت إلى ظهوره أكثر مما يرجع إلى مضمونه- لأن المفارقة الحقيقة -فيما يتعلق «بالمعارضة الثقافية» الإسلامية- تكمن فى أنها قد تنجح فى تحقيق ما فشل فى تحقيقه العنف الاستعمارى والعنف المضاد القومى: إذ أن العودة إلى استخدام ثقافة الأجداد قد تتمكن من التوصل -بطريقة متناقضة للغاية- إلى مصالحة بين شفرات ورموز المجتمعات التى كانت مستعمرة، وبين المضمون الأساسى لهذه القيم «الغربية». تلك القيم التى لم يستطع كلٌ من الاستعمار والنخبة التى استوعبت ثقافته، والتى تولت الحكم بعد الاستقلال، توفير الظروف الملائمة لتوظيف هذه المفردات «الغربية» وبالتالى توفير ظروف فاعليتها. وقد كانت ظروف اقتحام ذلك الإطار المرجعى الذى يطلق عليه اسم «الغربى» (وهو فى الواقع نتاج عملية تراكم طويلة لعبت حضارات عديدة دوراً فى تكوينه) خلال فترة التوسع الإستعمارى، تجعل من مفردات هذا الإطار المرجعى «الغربى»، مفردات لا يمكن أن تستوعبها مجتمعات وجدت -فجأة- أن شفراتها ورموزها لم تعد تحتل سوى مكان هامشى.

إن دراسة الديناميكية الداخلية للحركات الإسلامية -وهذا النوع من الدراسة يتم فى الغالب إهماله- تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن عملية تصحيح واضحة بدأت -ولو كان ذلك يتم وفقاً لمعدلات تتفاوت حسب الإطار القومى- تغير مضمون المعتقدات الإسلامية التى كانت سائدة فى البداية. والمنطق الأساسى فى عملية التصحيح هذه يرمى الى تقليل المسافة التى تفصل بين الإطارين المرجعيين (الفكر الإسلامى التقليدى وعالم الحداثة السياسية الذى يطلق عليه إسم «الغربى») بعد أن تم التسرع فى الحكم عليهما بأنهما عالمان متناقضان يستحيل الجمع بينهما.
إن خط سير حركة الاتجاه الإسلامى التونسية -فيما بين عام ١٩٧٥ وعام ١٩٩٠- تشير إلى أن رفضها لعدد من المواقف التى تبنتها حالياً (بخصوص الديمقراطية والمرأة وجميع هذه المواضيع التى تستحوذ على «الدعاية الإعلامية» من طرف «العين» الخارجية تجاه الإسلام السياسى)، كان قد وصل إلى درجة أن المجموعة الصغيرة التى كانت تؤيد هذه المواقف، أضطرت إلى الخروج من حركة الاتجاه الإسلامى[١]. وعلى عكس ذلك فإن الجزائر -التى تتناسب فيها إمكانيات الحشد مع عمق عملية طمس الثقافة التى قام بها المستعمر- دخلت ببطء أكبر فى المرحلة الإصلاحية (فى حركة عباس مدنى أو حركة محفوظ نحناح على سبيل المثال). ويبدو أن مظاهر التعبير عن المطالبة بالتطبيق الحرفى للشريعة (كالتى يعبر عنها على بن حاج)[٢]، تستجيب لاحتياجات شرائح عريضة من جبهة الإنقاذ.

ولكن هذه التطورات واضحة فى كل مكان -خاصة فى تونس، وإن كانت لا تقتصر عليها- وراء ضباب الخطاب السياسى. وبعد حركة الاتجاه الإسلامى السابقة التى كانت أول حركة تبنت صراحة (فى ١٩٨١) المبدأ الديمقراطى وكل مايترتب على ذلك بخصوص المؤسسات، أخذ معظم قادة التشكيلات الشرعية يؤيدون أيضا -ودون تحفظ- القوانين الديمقراطية التى طالما أدانوها.

إن التاريخ الاسلامى أثبت -بطريقة وأفية- أنه خلال الأربعة عشر قرنا الماضية لم يوجد (باستثناء هذا المجال المحدود: الممارسات «الطقسية») سوى عمليات تكييف للعقيدة وفقا لظروف المتطلبات الاجتماعية من حيث المكان والزمان[٣]. وعندما نتعامل بجدية مع الخطاب

(١) خرجت من حركة الاتجاه الإسلامى وبدأت منذ ذلك الحين تعبر عن آرائها فى اطار مجلة (١٥/ ٢٠) التى يقال عنها إنها مجلة الإسلاميين التقدميين.

(٢) وهو المسئول عن جمعية ارشاد خارج إطار جبهة الانقاذ، ويعتبر من أقرب الاسلاميين الى فكر الإخوان المسلمين المصريين.

(٣) أنظر على سبيل المثال
ARKOUN Mohamed, "L'Islam dans l'histoire", in *Maghreb-Machreq*, nº 102, 1983 ou dans *Ouverture sur l'Islam*, Paris, Jacques Grancher, éditeur, 1989.

لإسلامى الذى يدعى أن له علاقة هيكلية مع الله فإننا بذلك نقع فى فخ الإسلام السياسى: أى نقع فى فخ تجميد الواقع بينما الواقع ليس كذلك. ويؤدى ذلك إلى التركيز على مصطلحات العمل السياسى على حساب الظروف الاجتماعية التى تتغير وفقا للزمان والمكان اللذين يتم فيهما ذلك العمل السياسى. إذ أن ما نجهله فى إطار تطور السياسة العربية هو هذه المعطيات الاجتماعية والتاريخية أكثر من الإطار المرجعى للتيار الإسلامى نفسه. وإذا كان مصدر القوى السياسية التى يحركها «مُحْدِثو» السياسة العربية واضحا، فمازال من الصعب تحديد الشروط المستقبلية التى على أساسها يتم توظيف هذه القوى وعلى أساسها يتم تحديد طبيعة الأنظمة التى قد تنبثق منها (إستبدادية إلى حد ما أو ديمقراطية). إن مثل هذا التحديد لا يخضع لمعيار اللجوء إلى مفردات الدين فحسب، بل أنه يخضع لعدد من المعايير أكبر من ذلك بكثير. ومثل هذه المعايير تستدعى قسطاً أكبر من الحرص لأنها أكثر تعقيداً، ودراستها تسمح بتحديد أشكال التطور السياسى الذى أفرز هذه القوى والمحيط الاجتماعى والاقتصادى (ولكن أيضاً المحيط السياسى) الذى تطورت فيه.

وينبغى أن يتجه التحليل إلى تجاوز مرحلة الدراسات الكمية المتكررة «للتهديد الإسلامى» -وتنحصر على ذلك التهديد معظم التساؤلات فى هذا المجال- لكى يحشد طاقاته بمزيد من الفاعلية نحو دراسة الإطار الاجتماعى والتاريخى الذى يختلف -إلى حد كبير- من دولة إلى أخرى.

إن جزءا مما نجهله بخصوص مستقبل الإسلام السياسى يتعلق إلى حد ما بالانتلجنسيا العلمانية. إذ أن موقفها تجاه المعتقدات الإسلامية أصبح -رغم تصلب المواقف التكتيكية- أقل تشدداً عما كان يبدو لنا فى وقت ما. وابتدأ من القاهرة[1] حتى تونس[2]. يوجه كل من اليسار

(١) كرست جريدة «صوت العرب» لسان حال الناصريين بانتظام -حتى تأريخ منع صدورها- صفحة من أجل الحوار مع الاتجاه الإسلامى بخصوص إعادة كتابة التاريخ القومى ويجسد حسن حنفى بطريقة أوضح هذا الإتجاه الذى بدأ يظهر فى شريحة من الإنتلجنسيا، وقد أسس هذا الفيلسوف مجلة «اليسار الإسلامى» (التى لم يصدر منها سوى عددها الأول). ويتطلع إلى «التوفيق بين الوحى والثورة». وقد سبق أن أشرنا الى أنعقاد لقاء بين ممثلى التشكيلات القومية والإسلامية فى نهاية سبتمبر ١٩٨٩ تحت رعاية مركز دراسات الوحدة العربية. (بيروت).

(٢) قدم محمد الأحنف مضمون هذا الحوار الذى أدى إلى عدة إعتراضات فى:

"Religion et Etat en Tunisie", *Maghreb-Machreq-Monde arabe*, 4ème trim. 1989.

ونذكر على سبيل المثال فى إطار مجهود النقد الذى يقوم به التيار الإسلامى ما صدر فى كتاب جماعى (قام بنشره عبد الله النفيسى) إشترك فيه كتاب من معظم البلدان العربية (ترنس، السودان، سوريا، مصر، ... الخ): «الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق فى النقد الذاتى»، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩. إذ تمت دعوة الكتاب الى التفكير فيما يطلق عليه عبد الله فهد النفيسى (وهو متخصص كويتى فى العلوم السياسية) «ثغرات الفكر الإسلامى» أى عدم وجود فكر منهجى على=

والإسلام السياسى إشارات متبادلة -منذ فترة قصيرة- تفتح الباب أمام آفاق تختلف عن الحرب الصريحة التى كانت دائرة فيما بينهما حتى ذلك الحين. وفى تونس، يندرج فى هذا الإتجاه الجديد، إنتاج المسئولين عن مجلة « ١٥- ٢١ » [15-21] ، ويندرج فيه أيضاً -وعلى وجه الخصوص- الاتجاه الذى أصبح يمثل الأغلبية داخل حزب النهضة (وهو حركة الاتجاه الإسلامى سابقاً). وقبل أن ينساق النظام مرة ثانية لإغراء العنف فإن عنف الهجوم المضاد الأيديولوجى الذى شنه اليسار -بمساندة النظام- بعد هزيمته فى الانتخابات الشرعية فى ١٩٨٩، والتوتر المتزايد المنتشر فى نسبة معينة من الطبقة السياسية القلقة بخصوص الانتصارات التى ينجزها الإسلام السياسى، كل ذلك لم يمنع محاولات الحوار أو بعض أوجه التقارب بين مواقف الاتجاه الإسلامى الذى يقال عنه أنه معتدل وبين نسبة من الإنتلجنسيا التى يقال عنها إنها علمانية. وقد بدأت فعلاً نسبة معينة من الإنتلجنسيا العلمانية تعيد النظر فى مواقفها الثقافية، وذلك يجعلها قريبة إل حد كبير من اهتمامات الإسلام السياسى الثقافية[١]. وقد يكون التحفظ بخصوص التداخل بين المجال المقدس والمجال السياسى مازال قائماً كما هو دون تغير. ولكن حركات اليسار العربية تواجه - مثل اليسار عامة فى العالم- إستنفاذ مصداقية الإطار المرجعى الماركسى إبتداء من الاتحاد السوفييتى حتى بكين مروراً بكوبا. إن الانهيار العنيف للدول التى كانت تابعة سياسياً للاتحاد السوفييتى وحالات «الانتحار» الأيديولوجية التى يقوم بها النظام الذى كان يقود المعسكر الشيوعى، وتصاعد الاحتجاجات التى تلجأ -فى أحيان كثيرة- إلى المفردات الدينية داخل المعسكر الشيوعى نفسه، وفى جنوب هذه «الامبراطورية»، كل ذلك أدى إلى التعجيل بتدهور قاعدتهم[٢].

=المدى الطويل، وعدم معرفة مناهج وسائل الاتصال الجماهيرية، والتقليل من شأن الأيديولوجيات الجارية (النابعة من إعتقاد خاطئ: إن التيار الإسلامى يتحرك فى عالم من «الفراغ الأيديولوجى» عليه أن يملأه)، وعدم وجود علم تاريخ رسمى، وعدم استيعاب الخطاب الإسلامى -إلى حد ما- للطفرات التى تتم فى الإطار المحيط به وضرورة تجاوز العقلية القبلية، وضرورة تجاوز فكرة المواجهة والوصول إلى فكرة معارضة السلطة، والإصلاح التنظيمى (مزيد من الشفافية، الفصل بين المسائل الدينية والتنظيمية، ومزيد من احترام حقوق الاعضاء).

(١) فى تونس مثلا غداة وفاة بورقيبة، أنظر بخصوص هذا الموضوع:

le dossier "Religion et Etat en Tunisie", op. cit.

(٢) كان الحزب الشيوعى التونسى من أوائل من اتخذوا موقفا يترتب على ذلك، فقد أخذ فى ديسمبر ١٩٨٩ قرار «إعادة تشكيل هويته» أى أنه قرر الإجهاز على هويته بوصفه حزبا شيوعيا.

واخيراً، وليس هذا أمرا قليل الأهمية، يأتى تغيير الموقف المذهل الذى إتخذه فى بغداد، هذا الشخص الذى كان يعتبر آخر ممثل كبير للعروبة العلمانية، والذى انضم -بطريقة تثير الدهشة- منذ بداية حرب الخليج إلى الإطار المرجعى الذى ينتمى اليه أولئك الذين طالما أطلق عليهم اسم «المجوس».

ومن ناحية أخرى، فقد أصبح من الصعب أن يؤيد اليسار الأنظمة الحاكمة فى خطابها الذى يقلل من شأن الإسلام السياسى وفى إجراءات القمع التى تتخذها ضد التشكيلات الإسلامية، وأصبح من الصعب أيضاً أن يرفض اليسار مراعاة بعض تطورات مذهب وممارسات جزء -على الأقل- من هذه التشكيلات، وفيما بين هذه التطورات نذكر ما يتم بخصوص الديمقراطية. وبصرف النظر عن الديناميكية الداخلية للأحزاب الموجودة فى السلطة، فإنه منذ عام ١٩٨٩ يوجد اتجاه -واضح إلى حد كبير- نحو «طابع إسلامى» نسبى فى أحزاب المعارضة الشرعية. وهناك أحزاب صغيرة، ليس لها مستقبل كبير فى الواقع، تحاول إنتزاع نسبة من الحشد الإسلامى. ولكن، فى مصر، بطريقة تثير الدهشة أكثر من دول المغرب (لأن تعدد الأحزاب له تاريخ أطول فى مصر) تعتقد بعض التشكيلات الليبرالية القديمة أنها مضطرة لتقديم تنازلات أيديولوجية متعددة لكى تظل على قيد الحياة.

وهكذا اختار حزب الوفد الجديد المصرى فى ١٩٨٧ أن يتحالف مع الإخوان المسلمين وأن يسمح لهم بتحقيق أول منفذ انتخابى، وفى ١٩٨٩، عندما اختار خلفاء حسن البنا أن يتحايلوا على منع دخولهم الانتخابات بالتحالف مع حزب العمل الإشتراكى (كان الإتجاه الإسلامى -فى ذلك الوقت- قد بدأ يتحكم فى هذا الحزب) حاول الوفد، لكى يحتفظ بجزء من «زاده الإسلامى» أن يقنع الشيخ عمر عبد الرحمن -وهو منظّر تنظيم الجهاد- بالانضمام إليه. وعندما يصل الأمر إلى أن يطلب حزب -أسس مصداقيته على تطوير القيم العلمانية وعلى «الوحدة الوطنية» (أى على الدفاع عن الأقباط) -التعاون مع القائد الروحى لمنظمة تُعتبر مسئولة عن إغتيال الرئيس السادات، وهى منظمة تشكل -على أية حال- أقل شرائح التيار الإسلامى حداثة، فإن دلالة مثل هذا الموقف الذى إتخذه ذلك الحزب تغنى عن أى تعليق آخر بخصوص الصعوبة التى تواجهها التشكيلات غير الإسلامية للحفاظ على هويتها الأيديولوجية أمام المد الذى يحققه خصمهم المهيمن.

وبنفس الطريقة التى وصل بها الإسلام السياسى شيئا فشيئا -لكى لا يترك احتكار هذا المجال لليسار- إلى طريق العدل الاجتماعى الذى كان قد قلل من شأنه خلال فترة ما، لم يعد فى استطاعة اليسار أن يترك لأعدائه الرئيسيين ميزة إحتكار التقاليد. وحتى إذا كان كل من

الخطاب الإسلامى والخطاب القومى مازالا يستخدمان أساليب تعبير مختلفة، فإن الاعتراف المتبادل بينهما يتم على أساس البعد «القومى» للجوء إلى الثقافة المحلية (على حساب الإشتراكية التى أفل نجمها) لا يمكن أن نتوقع -بطريقة مجردة- انعكاسات هذه العملية الجارية. ولأن المد الإسلامى يتضمن ديناميكية تغيير، فليس من الصواب اعتباره مجرد عودة لأيديولوچيات سياسية «كاملة» ذات طبيعة مقدسة، ولا يمكن التعامل مع سلوكيات ممثليه بوصفهما سلوكيات خارج التاريخ والزمن، إنها ليست آيات قرآنية. إن المد الإسلامى يعبر عن ذاته بمفردات وأساليب عمل تختلف وفقاً لطبيعة الأرضية الاجتماعية وللمناخ الاقتصادى، وفقاً لطبيعة القوى السياسية التى توظفها، وفقاً لقدرة الأنظمة على تعديل مسار جزء منها لصالحها. فينبغى إذن دراسة عملية الترسيب هذه فى إطار المواقف الاجتماعية والسياسية التى تختلف إلى حد كبير من دولة لأخرى.

الفصل الثالث

من الخطبة إلى الانتخابات

(التحقيب ، أساليب العمل ، مساحات التعبير)

١- علامات على الطريق

إذا كانت التعبئة الإسلامية فى دول شمال أفريقيا قد بدأت تتكون بحذر فى أوائل السبعينات بعد هزيمة الناصرية، فإنها وصلت إلى مرحلة النضج مع نقطة التحول الهامة التى تتسم بها الثمانينات، وبذلك خرجت من المرحلة السرية التى كانت تتم فى مساجد الضواحى لتصل -عن طريق الجامعة- إلى الساحة العامة.

لقد أثرت الظروف السياسية والاقتصادية -إلى حد كبير- فى تصاعد التيارات القومية. وبالفعل، تزامن ازدهار التعبئة مع إطار مرحلة تاريخية يتزامن فيها توالى الأحداث المتعلقة بالعالم العربى الإسلامى. وقد أصبح من الصعب فيما بين ١٩٧٨ و١٩٨٢ حصر عدد الأشكال المختلفة للقطيعة (مع الغرب) الدالة فى هذا العالم: الثورة الخومينية (يعود الإمام إلى طهران فى أول فبراير ١٩٧٩)، إتفاقيات كامب ديفيد (مارس ١٩٧٩)، مهاجمة الكعبة فى مكة (٢٠ نوفمبر ١٩٧٩)، دخول السوفييت أفغانستان (ديسمبر ١٩٧٩)، دخول الإسرائيليين بيروت (يونيو ١٩٨٢)، إغتيال السادات (٦ أكتوب ١٩٨١)، النزاع بين إيران والعراق (سبتمبر ١٩٨٠)، تبلور انقسام الدول العربية إلى معسكرين بعد طرد مصر من الجامعة العربية ونقل مقرها إلى تونس. خلال مدة خمس سنوات، انهارت أوجه اليقين كما انهارت كثير من أشكال التابو، بإيقاع لم نشاهده منذ مرحلة الاضطرابات التى تزامنت مع حركات الاستقلال. ويرى عبد الله العروى أن انفجار أزمة العروبة فى ١٩٧٨ يأتى بعد أزمة الإشتراكية العربية، ويرجع هذا الانفجار إلى أن «المعطيات والمبادئ التى كانت تبدو بديهية بالنسبة للجميع حتى ذلك الحين» أصبح مطروحاً بعنف ضرورة إعادة النظر فيها:

«حتى ذلك الحين، اضطر الشيوعيون والماركسيون والأصوليون إلى تأييد أيديولوچية القوميين العرب لأن هذه الأيديولوچية كانت تتمشى إلى حد كبير مع إحساس الجماهير. وعندما قرر السادات مواصلة سياسة مصرية صرفة وشجع الصحافة على شن حملة ترمى إلى تبرير هذا الاتجاه الجديد، رفع غير «القوميين العرب» رؤوسهم، سواء فى مصر أو فى أى مكان آخر، وساعدت أحداث لبنان وإيران على التعجيل ببروز هذا الاتجاه».[1] ونذكر من بين المعالم التى تكمل تحديد المناخ العام فى شمال أفريقيا: القمع المخضب بالدماء الذى وجهه الدستور الجديد إلى

---

(١) LARAOUI Abdallah, *Islam et modernité*, op. cit.

مثيرى الفتن التونسيين (فى يناير ١٩٧٨)، ووفاة بومدين ونهايته سياسياً (فى نوفمبر ١٩٧٨) حيث تم التخلى عن مشروعه الاقتصادى وسياسته الخاصة بالعالم الثالث، وفتن الدار البيضاء (فى يناير ١٩٨١)، والتقارب العسكرى بين المغرب والولايات المتحدة.

وأخيراً، تتزامن التعبئة الكبرى -بطريقة رمزية- مع نهاية القرن الرابع عشر الهجرى وبداية القرن الخامس عشر الهجرى الذى قال عنه راشد الغنوشى إنه: «سيكون إسلاميا وإلا فلن يكون»، وكانت الأصوات التى صعدت من الساحة العربية مع بداية هذا القرن، مثل طلقات مدفع تحيى ميلاد القرن الخامس عشر.

٢- ساحة المسجد

وقبل ذلك بعدة قرون، قبل الهجوم على الكعبة فى مكة عشية بداية القرن الخامس عشر الهجرى، قام ابن الخشاب فى عام ١١١١م بتحطيم منبر مسجد بغداد (التى كانت فى ذلك الحين عاصمة إمبراطورية اجتاحها الفرنجة) وكان يحاول بهذه الطريقة أن يدفع جماعة المؤمنين إلى إدراك الخطر الذى يكمن فى الاكتفاء بالنشوة الروحية بعيدا عن اضطرابات السياسة[1].

وبعد ذلك بثمانى مائة وخمسين عاما، مازال المسجد -من طرابلس إلى مراكش- هو الذى يمثل الإطار الأول الذى يتم فيه تكوين الخطاب الإسلامى وأول وعاء يستقبله. كان المسجد يقوم بدور المخبأ الذى يحميهم، عندما كانت تتم صياغة الخطوات الأولى فى طريق النضال. شيئاً فشيئا بدأت الحكومات تدرك خطورة السماح بهذه الحرية فى عقد الاجتماعات وبحرية التعبير فى إطارها، إذ أن تلك الحرية تتضح آثارها التخريبية فى إطار يتناقض تماما معها: إطار تتم فيه مراقبة صارمة لمؤسسات الدولة وللجمعيات بوجه عام. ولذلك سرعان ما أصبح المسجد -هذا المكان الذى يتمتع بقيمة دلالية عالية- أحد الميادين التى تمت فيها المواجهة بين الإسلام السياسى

---

(١) «أرغموا الواعظ على النزول من المنبر الذى قاموا بتحطيمه، وظلوا يصرخون ويبكون على المصائب التى يعانى منها الإسلام بسبب الفرنجة (...) وبما أنهم كانوا يمنعون المؤمنين من الصلاة، قام المسئولون الموجودن بتقديم الوعود إليهم -باسم السلطان- من أجل تهدئتهم: سيتم إرسال الجيوش من أجل الدفاع عن الإسلام ضد الفرنجة وجميع الأشخاص غير المؤمنين»..
Ibn al-Qalanissi, cité par MAALOUF Amin, *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris, Lattès (J'ai lu), p. 104.

انظر أيضا الاحصائيات التى يقدمها عن تطور مساجد شرق الجزائر (فهى أهم من التفسير الذى يقدمه):
ROVADJA Ahmed, *Les Frères et la mosquée*, Paris, Karthala, 1990.

والسلطة. وأصبح مناضلو التيار الإسلامى (خاصة فى الجزائر) يقيسون قدرتهم على المناورة تجاه النظام الحاكم بعدد المساجد التى يتم بناؤها أو حتى بمجرد تخصيص مساحة معينة للعبادة فى أماكن العمل. وشيئاً فشيئاً أصبح اللجوء إلى ترسانة القانون ضروريا لتبرير أشكال الرقابة المختلفة وتعضيدها: رقابة الأماكن حيث بدأت محاولة الحد من عدد الإنشاءات الجديدة، رقابة الأشخاص المسئولين عن إدارة هذه الأماكن، وعن تحريكها، وأخيراً رقابة مباشرة على خطبهم. وبما أن المواجهة أصبحت تنطلق من أرضية المسجد، أصبحت المزايدات بين «أصولية الدولة» (حيث التنافس -إبتداء من قسنطينة حتى الدار البيضاء- على بناء أكبر مسجد، وهو التنافس الذى تفوقت فيه المغرب أخيراً) ومعارضيها تتم كذلك على نفس هذه الأرضية. وتحددت محاور إعادة إستخدام الدولة للمجال الدينى على الوجه التالى: إعادة هيكلة المؤسسات الجامعية التى تقوم بالتكوين الدينى بوجه عام وبتكوين الأئمة بوجه خاص، مع إعطاء هذا التكوين طابعاً حديثاً ومركزياً، بناء مساجد جديدة «رسمية»، محاولة رقابة المساجد الأخرى، أو القيام بتقليل شأنها إن لم يكن ذلك ممكناً، وأخيراً، وهذا هو الأهم، تعبئة جهاز الأئمة الذين أصبحوا عبارة عن موظفين. كان المقبوض عليهم سابقاً، يقدمون الأدلة فى كل مكان على أهمية الدور الذى يقوم به أولئك الأئمة الأحرار الذين يلقون خطبة صلاة الجمعة، فهم يستطيعون إهمال معتقدات الدولة، وكانت كلمتهم -فى هذه المجتمعات التى لا تتمتع بوجود قدر كاف من الأماكن التى تسمح بالتعبير عن الرأى- بمثابة تنفيس عن الكبت فى ظل الرتابة والتكرار اللذين يتسم بهما وعاظ الدولة وأئمة مساجدها الرسمية. فتم إخضاع منبر الجمعة لمركزية صارمة فى المغرب فى بداية الأمر ثم حدث نفس الشئ فى الجزائر بعد ذلك: كان بعض المشايخ من الموظفين يقومون بصياغة خطبة الجمعة ويفرضونها على جميع المساجد التى تعتمدها الدولة دون إجراء أى تغيير فيها.

وفى الجزائر، أدرجت الخطة الخمسية ضمن برنامجها فى ١٩٨٠: إنشاء جامعتين للعلوم الإسلامية (فى الجزائر و وهران)، وثلاث معاهد من نفس النوع (فى تلمسان وفى معسكر ومدية)، ومسجد وكُتّاب فى كل دائرة من المائة وستين دائرة الموجودة فى الدولة، ومركز ثقافى فى كل ولاية لا يوجد بها مثل هذا المركز، وتمويل خمسة آلاف وظيفة للتعليم الدينى.

وفى ١٧ نوفمبر ١٩٨١ صدر قرار وزارى -تم إرساله لجميع الوزارات- يحدد ٤٥ مسجدا بأنها مساجد «ذات طابع قومى». وفى أول ديسمبر من نفس العام صدرت لائحة جديدة تحدد شروط تعيين الأئمة ومدرسى القرآن. وفى ٦ أغسطس ١٩٨٣ أعيد تنظيم مدرسة تكوين الأئمة التى أنشئت فى مفتاح فى ديسمبر ١٩٧١. وفى ٤ أغسطس ١٩٨٤، وأمام الجامعة «العلمانية» (التى أنشأها قبل ذلك بعشر سنوات أوسكر نميير)، تم إفتتاح رسمى لجامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الدينية فى مبنى فخم، وكانت مهمة هذه الجامعة منح الشهادات الجامعية والشهادات العليا فى الشريعة، وأصول الفقه وأصول الدين والدعوة الإسلامية.

وهذا لم يمنع تزايد عدد الأئمة الذين تتم مراقبتهم إلى حد ما، تزايداً مثيراً للدهشة، وكان عددهم يتزايد بنفس معدل زيادة المساجد. وبينما كان عدد المساجد فى ١٩٦٨: ٣٢٨٣ مسجداً وصل فى ١٩٨٠ إلى خمسة آلاف مسجد، منها ألفا مسجد بلا أئمة معينين من قبل الدولة. ووفقا للقوائم الموجودة فى وزارة الشئون الدينية، كانت الدولة تدفع أجراً لمائة وتسعة وخمسين إماما خارج الهيئة، و٥٩٢ إماما واعظا و٢١٣٠ إماما يطلق عليهم إسم أئمة «الصلوات الخمس»(١).

ومنذ ١٩٨٠، نظراً للدفعة النابعة من الجمعيات (سواء كانت شرعية أم لا) تزايد معدل بناء المساجد تزايدا ضخماً، ودفع هذا الموقف الرئيس بن جديد إلى تحذير ولاة المقاطعات من مخاطر مثل هذا التزايد:

«عندما نبنى مسجدا ينبغى أن نوفر له الشروط الضرورية لكى يستطيع القيام بالدور الهام الذى أنشئ من أجله. لا يمكننا أن نتركه تحت رحمة عناصر مخربة يستخدمونه من أجل أهداف هدامة. فمن الضرورى إذن أن نخطط وأن نضع البرامج وفقا لاحتياجاتنا ولقدراتنا [...] يجب القضاء على السياسة الديماجوجية التى تتبعها الولايات والدوائر والتى تؤدى إلى إعطاء تصاريح لمن يقوم بانشاء مسجد بمفرده ودون أى تخطيط. أؤكد مرة أخرى أنه لا ينبغى أن تتركوا العناصر -المحدودة الأفق وذات المفاهيم الخاطئة التى تضر الإسلام- تؤثر عليكم»(٢).

وقبل ذلك بعدة شهور، طلب من الإمام المصرى محمد الغزالى، مدير المجلس العلمى لجامعة الأمير عبد القادر، أن يستغل سلطته لكى يقلل من شأن الأئمة «الذين لا يخضعون للمراقبة»:

«لا يوجد ما يكفى من العلماء لجميع المساجد (الجديدة). والذين يقومون بالوعظ فيها أشخاص يعملون مجانا. ومنهم الأكفاء ومنهم الهواة. ولا يمكننا أن نمنع أحداً من الوعظ ومن إمامة صلاة الجمعة. لأننا لا نجد الوعاظ الأكفاء الذين

---

(١) AKEB Fatiha, in *Algérie Actualité*, 8 mai 1986.

عن الدور الذى يقوم به المسجد فى تطور حشد الاسلام السياسى فى الجزائر، اقرأ أيضا:

TOZY Mohamed, in *Les Nouveaux intellectuels musulmans*, ss. la dir. de G. KEPEL et Y. RICHARD, Paris, Le Seuil, 1990.

(٢) *El-Moujahid*, 12 novembre 1986, cité par CHABBI Hanafi, *Islam et socialisme dans l'Algérie contemporaine*, thèse de 3ème cycle, Aix-en-Provence, mars 1987.

يمكن أن يحلوا محلهم. ليس لدينا جهاز دينى كامل قادر على تغطية جميع هذه المساجد. هناك مساجد تابعة فعلاً للدولة وبها أئمة على درجة ما من الكفاءة. وهم الأئمة الذين تدفع لهم الدولة أجراً. أما الذين لا يتمتعون بأى درجة من الكفاءة، أو من ليسوا مؤهلين لهذا العمل فالدولة لا تدفع لهم أجراً»(١).

ومن الواضح أن سلطة الشيخ المصرى لم تكن كافية للحد من زيادة المساجد. فتأثيره مؤكد بالنسبة لجزء كبير من الرأى العام ولكن التيار الإسلامى بدأ يشكك فى هذا التأثير: بدأ ممثلو هذا التيار يقاطع علنا المحاضرات التى يلقيها الشيخ محمد الغزالى. ويرى عباس مدنى، قائد جبهة الانقاذ الجزائرى أننا لا يمكن أن ننفى أن وظيفة المسجد وظيفة سياسية حقاً:

«إذا لم يكن الأمر كذلك، فما فائدة المساجد إذن؟ (...) إن رسالة المسجد تختلف عن رسالة الكنيسة. فهو المكان الذى تتم فيه جميع طيبات الأعمال وتناقش فيه جميع شئون الأمة. وفى المسجد كان يتم اختيار الخليفة وكان هذا الأخير يلقى به خطبه. ومن هذا المكان أيضاً كانت الجيوش تنطلق لكى تحارب العدو. المسجد مكان تتم فيه الاستشارات. إن الدعوة إلى الفصل بين المساجد والأنشطة السياسية ترجع إلى الفترة الاستعمارية»(٢).

إتخذت الرقابة على المساجد، فى بعض الأحوال، أشكالاً أكثر جذرية: فقد تم تدمير بعضها (وسنتعرض لذلك بالتفصيل فيما بعد) وسجن المسئولين عنها أو تم استبعادهم. ولكن الأمر وصل أيضاً فى معظم دول شمال أفريقيا إلى الحد -التام- من ارتياد المساجد فى غير مواعيد الصلاة بل وحظر ذلك. وقد تسبب مجرد الذهاب إلى مسجد سيدى بوسعيد فى استجواب عدة أشخاص وقد خاطر المشرفون على تنفيذ هذه الإجراءات بذلك باعتبار رواد المساجد -الذين يبحثون عن العزلة- أعضاء مناضلين فى تيار الإسلام السياسى.

وابتداء من مساكن فى تونس (فى ١٧ يوليو ١٩٨١) حتى الأغواط (سنتحدث عن ذلك بالتفصيل فيما بعد) كان تعيين الأئمة، وتحديد مضمون الخطب من قبل الدولة، وبوجه عام كل محاولة من طرف الدولة لإحكام الرقابة على المساجد، كل ذلك كان من أهم المواضيع التى تسببت فى مواجهات بين السلطة ومناضلى الإسلام السياسى: ألم يتسبب ذلك التصريح الذى تسرعت السلطات التونسية فى منحه لمجموعة من مخرجى الأفلام -من أجل إعادة تصوير فيلم «لص

(١) Interview à *Algérie Actualité*, nº 1057, 16 janvier 1986.
(٢) Interview à *Algérie Actualité*, nº 1264

بغداد » داخل مسجد قيروان الكبير- فى إثارة إحدى الفتن « الدينية » الأولى فى هذه الدولة[١] ؟

٣- من المسجد الى الجامعة ...

إن الانطلاق الفعلى للتيار الإسلامى تم فيما بين ١٩٧٨ و ١٩٨١ ، تلك المرحلة التى تمت فيها حركة التعبئة الواسعة بفضل التقاء هذا التيار مع اليسار الطلابى الذى كشف له مزايا الديالكتيك والتنظيم. « فى عام ١٩٧٨ لم يكن يوجد بالمدينة الجامعية فى الرباط سوى مناضل واحد فى الإسلام السياسى ... وفى ١٩٨٢ وصل عددهم إلى خمسمائة »[٢].

إذا كان المحترفون فى مجال النشاط الدينى قد قاموا بوضع خطط الاحتجاج الأولى فى المساجد، فإن الكتائب الأولى للمناضلين قد أنتشرت فى الجامعات ويُعتبر الطلبة بالنسبة للمناضلين أنفسهم من أكثر العناصر نضالاً، وفيما يتعلق بنشاط التيار خارج إطار الجامعة، يمثل المدرسون أكبر نسبة من كوادره. ويمثل طلبة الكليات العلمية أكبر نسبة فى الحركة الإسلامية الطلابية. ويرى بعض دارسى هذه الظاهرة أن ذلك يرجع إلى أن عملية التثقيف كانت أكثر فاعلية فى مجال العلوم القانونية والأدبية عنها فى المجال التجريدى الذى تتسم به العلوم البحتة، لذلك ظهر عند الفئة الأخيرة الإحساس بالفراغ الثقافى ظهورا واضحاً وحيث أن الكليات العلمية ظلت متفرنسة لمدة أطول فمن المحتمل أن يكون لهذا الوضع دور فى تضخم هذا الشعور. وعلى عكس وجهة نظر منتشرة إلى حد كبير، فإن نسبة أول من تم تعبئتهم من بين المتحدثين باللغة الفرنسية تساوى من تمت تعبئتهم من الناطقين باللغة العربية، ان لم تكن أكبر. ويؤيد بنعيسى هذا الرأى فيما يخص الجزائر[٣]، وليس ثمة أدلة كفيلة بتكذيب وجهة النظر هذه فيما يخص تونس. ومن المرجح أن تكون بلورة حركة إعادة نشر الإسلام قد تمت عندما وصل إلى الجامعة المستفيدون الأوائل من إضفاء الطابع الديمقراطى على التعليم العالى، وهم أبناء الريف. كما يرى بن عيسى

---

(١) ومما له دلالة أن إمام المسجد الكبير الذى سجن بعد هذه المظاهرة، سيكون -بعد ذلك بثمان وعشرين عاما- الشخص المرشح فى انتخابات ٢ ابريل ١٩٨٩ من طرف حركة الاتجاه الإسلامى التى تنسب إلى راشد الغنوشى.

(٢) استشهاد ورد فى :

DUTEIL Mireille, "L'Intégrisme islamique au Maghreb : la pause", in *Grand Maghreb*, n° 27, décembre 1983.

(٣) حوار للكاتب مع بنعيسى، باريس، ابريل ١٩٨٨.

(وسنتحدث عن ذلك بالتفصيل فيما بعد):

«إن إعادة نشر الإسلام فى الجامعة تم عندما وصل إليها الطلاب البسطاء، عندما وصل البسطاء والفلاحون وأبناء الفلاحين إلى الجامعة عن طريق إضفاء الطابع الديمقراطى على التعليم إستطاعوا أن ينالوا حرية التعبير عن ثقافتهم فى شكل خطاب وهذا الوضع يختلف عما قبل ذلك حين كانت الجامعة لا تستقبل خلال العشر سنوات الأولى سوى أبناء البرجوازية الثقافية المدللين و/أو أبناء البرجوازية المتفرنسة»[1].

وقد مر التكوين الأيديولوجى للكوادر الطلابية أحيانا من طريق الماركسية أو من أحد أشكال البعث، ومن الناصرية التى وجد معظم المثقفين العرب أنفسهم فيها ومنهم راشد الغنوشى بعد ذلك[2].

أما بن عيسى فيقول:

«كنت ماركسيا مسلما. كنت قد قرأت مرارا «المعذبون فى الأرض»[3]، وكتب جارودى ولوفيفر. وكانت الماركسية تمثل بالنسبة لهيكل فكرى الجانب الديالكتيكى. فلم أكن أبداً من بين أولئك الذين يكون أول رد فعل لديهم هو مناهضة الماركسية. كنت لا أتردد فى تقبل كل ما يمكن تقبله فى الماركسية. بل كنت ماركسياً ماويا -إلى حد ما- بينما لم يكن الماركسيون عندنا كذلك. وعندما بدأنا حوالى ١٩٦٨ حركة لصق لافتات مناهضة للحكومة فى الجامعة، كنا نلجأ إلى أسلوب ماركسى موالٍ للصين. كنا ندين جماعة المراجعة التوفيقية[4]... والاشتراكية الاستعمارية ... خلاصة القول، كنا نكررُ كل العبارات الموجودة فى مجلة "Pekin Information" «معلومات بكين» ولكن -بالإضافة إلى ذلك- قرأت المتخصصين الفرنسيين فى اللاهوت وساعدنى ذلك

(١) حوار للكاتب مع بن عيسى، سبق ذكره.

(٢) «كنت ناصريا لأننى كنت أكره بورقيبة (عدو العروبة، والعرب والمتحدثين باللغة العربية). كنت أحب ناصر، فهو رمز العروبة والاسلام. وبما أننى كنت ثائرا ضد الظلم، فكانت - كذلك - الاشتراكية الناصرية تجذبنى».

(٣) كتبه فرانز فانون المناضل الوطنى الجزائرى وهو أصلا من جزر الأنتيل.

(٤) جماعة المراجعة هى مجموعة من المفكرين الماركسيين الذين دأبوا على إعادة طرح المفاهيم الماركسية ومناقشتها وربما تعديلها.

على أن أتخلص من هذا الميل الذى يتسم به المتحدثون باللغة العربية إلى جعل العلم أسطورة[1] ».

ويرى النيفر كذلك أن هذا التنافس مع اليسار فى الجامعة كان عنصرا حاسماً بالنسبة للبنا، الأيديولوجى والسياسى لهذا التيار :

« إن هذه المواجهة المباشرة بين فكر إسلامى تقليدى يتخذ -بكل تأكيد- موقف المعارضة السياسية -ولكن معالمه لم تكن واضحة إلى حد كبير- وبين فكر مجموعات اليسار وأساليب عملها -التى كانت حينئذ تظهر بطريقة منتظمة فى كل القضايا المطروحة- تسبب فى انطلاق عملية التجذير. وأعتقد أن عملية تشكل الملامح السياسية فى التيار الإسلامى بدأت بالفعل مع هذه المواجهة: كان ينبغى أن يتم النضال، أقصد النضال السياسى على أسس واضحة. وكان من الصعب ألا يتمشى الطلبة الإسلاميون مع التقاليد الجامعية: اللقاءات، صحف الحائط، « التحليلات » السياسية أو التحليلات التى تفترض أنها كذلك ... الاستعمار مثلاً، كنا لا نتحدث أبداً عنه. وباحتكاكنا بهذا اليسار اكتشفنا وجود تدخل خارجى فى حياة البلدان المتخلفة. لقد لعبت الجامعة إذن دوراً محوريا »[2].

٤- وإلى المستوصف

بعد المساجد التى قامت بالاحتجاج (وقامت شرائط التسجيل والمقالات والكتب بمواصلة هذا الطريق)، وبعد عملية تعبئة الطلاب (عن طريق تولى أمورهم والاهتمام بمصالحهم الحرفية وتنظيم المعارضة)، انتشر التيار الإسلامى -قبل أن يصل إلى الساحة السياسية الشرعية، أو لأنه شعر بضرورة الابتعاد عن هذا الطريق- فى مجال لا تتسم ملامحه صراحة بالصبغة السياسية. فقد استخدم فى هذا المجال إساليب العمل الاجتماعى والتربوى، واستفاد من أوجه القصور الموجودة فى سياسة الدولة. وبفضل العلاج الطبى المجانى، وتوزيع الأدوات المدرسية، وبفضل الارشادات

(١) حوار للكاتب مع بن عيسى، سبق ذكره.

(٢) فى حوار للكاتب مع النيفر، سبق ذكره.

القانونية والإدارية، والإشراف على الشباب عن طريق الكوادر فى مجال الكشافة أو فى إطار شكل نزهة ذات مغزى نضالى، وبفضل تولى مسئولية الحفلات المدنية والدينية، استطاع الطلبة الخروج إلى ماوراء أسوار الجامعة وكسب تعاطف -إن لم يكن إنضمام- الشرائح الشعبية التى كانت أقل حظاً فى محاولات التعبئة الأولى.

وهكذا بدأ مناضلو الإسلام السياسى فى نسخ خيوط «مجتمع مضاد» فعلى يحاول أن يستجيب لكل وجه من أوجه قصور النظام أو لكل مجال تتعثر فيه عملية التحديث «الفوقية». وعندما يتظاهر هذا الأسلوب فى العمل بأنه يتجاهل الدولة، وعندما يعطى المجتمع الوسائل التى تسمح له بالاستغناء عن الدولة، فإن مثل هذا المنهج يساهم فى إعطاء عملية التشكيك فى مصداقية نظم الحكم (إن لم يكن سحب الثقة من الدولة) فاعلية أكبر من مجرد المواجهة مع هذه النظم. وقد أدركت السلطات ذلك (فى مصر على سبيل المثال)[1] عندما قامت بالضغط إلى حد كبير من أجل محاولة التشكيك فى مصداقية المبادرات الإسلامية فى المجال الاقتصادى.

لم تكن خطوط السير هذه ثمرة إرادة تخصص الإسلام السياسى فى المجال الاستراتيجى فحسب -فقد أرهقتهم الظروف المحيطة بهم- بل كانت أيضاً حصيلة عملية تكيف مع الإطار القومى. وارتبط تطور هذه الحركات بدرجة سرعة الأنظمة فى محاولة مواجهة تلك الظواهر، وبدرجة فاعلية الإجراءات التى كانت تتخذها من أجل إسترداد الأرض التى كانت لصالح معارضيها: ابتداء من المساجد حتى المجال الاجتماعى، من تبنى الطابع الديمقراطى حتى القطيعة الرمزية.

٥ - طريق الإنتخابات

وصلت العينة الإسلامية شيئاً فشيئا -فى تونس فى بداية الأمر ثم فى الجزائر بعد ذلك بفترة طويلة- إلى الساحة السياسية الشرعية، إن لم تكن قد وصلت الى الشرعية الكاملة. وحيث أن مناضلى الإسلام السياسى لم تكن لديهم الخبرة إلا فى مجال نشر الدعوة إلى الإسلام فى المساجد،

---

(١) بالنسبة لمسألة شركات توظيف الأموال وفيما بينها مسألة شركات الريان انظر على سبيل المثال:
ROUSSILLON Alain, *Sociétés islamiques de placement de fonds et "ouverture économique"*, Le Caire, dossier du CEDEJ, n° 3, 1988.

فقد كان عليهم أن يتأقلموا -فى فترة قصيرة- مع أساليب النشاط السياسى الحديث. فأدركوا -ابتداء من المؤتمرات الصحفية حتى البيانات- صعوبة مواجهة محترفو السياسة مواجهة الأنداد، هذا إلى جانب الخطورة الكامنة -إذا استدعى الأمر ذلك- فى التهوين من شأنهم وانطلاقا من مقتضيات الشفافية المرتبطة بالنشاط «العلنى» (ومن بينها مقتضيات صياغة برنامج سياسى) أخذت تظهر حركات ديناميكية تضفى تنويعا على الحركة، ومن المنطقى أن يعانى الخطاب الجبهوى من مستلزمات النشاط العلنى. وفى معظم الأحيان كان هذا الانضمام إلى منطق النظام الحزبى، يؤدى إلى قطيعة نظرية مع القراءة الحرفية للشريعة فيما يتعلق بتعارضها مع مقتضيات المبدأ الديمقراطى. وقد تمت هذه القطيعة بطريقة صريحة فى ١٩٨١ بالنسبة لحركة الاتجاه الإسلامى التى يرأسها راشد الغنوشى (وسنتناول هذا الموضوع فيما بعد) وأتى ذلك بعد موقف الإخوان المسلمين الذين عبروا فيه صراحة عن انضمامهم إلى الساحة الديمقراطية. ووافقت بعض الشخصيات المسئولة المتحدثة باسم «جبهة الإنقاذ» فى الجزائر، على مبدأ تعدد الأحزاب. وباستثناء حالة «جبهة الإنقاذ» (على الأقل حتى موجة القمع فى يونيو عام ١٩٩١) ما تزال الاعترافات بعيدة كل البعد عن أن تكون اعترافات متبادلة. هناك نفس التشريع -ابتداء من المغرب حتى القاهرة مروراً بتونس- الذى يمنع إستخدام الدين إطارا مرجعيا لحزب سياسى، ويستخدم هذا التشريع اليوم لإبقاء التشكيلات الإسلامية فى أطراف الساحة السياسية الشرعية.

ومن البديهى أن يتبنى أولئك المرشحون للسلطة -والمطلوب منهم فى الوقت نفسه الاندماج فى هذا النظام السياسى- إستراتيجيات تكيُّف عديدة لمواجهة هذا التحريف لمنطق المؤسسات والذى يمارسه النظام السياسى. ويعتبر هذا التكيُّف من العلامات المميزة لخط سير «سياسة الرضا بالمتاح». وهو يمثل نوعاً من المدخل إلى الساحة السياسية الشرعية، حيث تشير جميع مجالاتها (المجال النقابى، الجمعيات الخيرية أو الجمعيات الاجتماعية التربوية ... الخ) بما فى ذلك العنف السياسى، -بطريقة لا تثير الدهشة- إلى قدر من وجود الإسلام السياسى (يختلف من مكان لآخر ولكنه يميل بوجه عام إلى الزيادة).

٦- الأسس الاجتماعية لحركة الإسلام السياسى

نظراً لعدم توفر الأبحاث الاجتماعية المتعلقة بهذا المجال، فمن الصعب التأكد -بالدقة المطلوبة فى بحث أكاديمى- من الجذور الاجتماعية لتيار الإسلام السياسى. ومع ذلك تؤكد جميع التقديرات المتاحة أن المناضلين ينتمون إلى شرائح مجتمعية حديثة الطابع (فى الجامعة،

والوظائف العامة الصغيرة، التعليم) وإلى فئة الشباب[1]. أكثر بكثير مما ينتمون إلى جزر بالية مفترضة تظل -نظراً لانغلاقها- بعيدة عن الحداثة دون الاندماج فيها. أما الأعضاء «الدائمون» في هذه الحركات فيندرجون بوجه عام (في تونس على سبيل المثال) في الحياة المهنية: فهم مدرسون في المدارس[2]، بل «محاسبون» أو «موظفون» في القطاع العام أو «تجار» أو سائقون أو «حرفيون» في القطاع الخاص- فهم مندمجون إلى حد ما في النظام، وينتمون في الغالب إلى أوساط تعيش في المدن منذ مدة قصيرة وهي أكثر الأوساط معاناة -من الناحية الاقتصادية والثقافية- بسبب هذا الاقتلاع من جذورها.

أما الوسط العائلي الذي ينتمون إليه أصلاً، أي الفئة الاجتماعية والمهنية التي ينتمي إليها أهلهم فيبدو -وفقاً للأبحاث المتاحة- أن معظمهم ينتمي إلى طبقات فقيرة، ومن ذوي الدخول الصغيرة للغاية، أو، ما تحت البروليتاريا. وتؤكد المصادر المصرية هذا الإتجاه: إذ كان ٤٨٪ من آباء المناضلين الذين تم استجوابهم -في البحث الذي أجراه عبد اللطيف وم. .ب. هرماس- أميين، ومستوى ٢٧٪ منهم مستوى التعليم الإبتدائي، وكان ١٩٪ منهم «من صغار الكوادر»، و٤٦٪ منهم عمالا في المدن أو عمالا زراعيين. وأخيرا ينتمي ٢٩٪ إلى مايطلق عليه كُتاب هذا البحث، العائلات «المنكوبة» أي العائلات التي توفي فيها الوالد أو التي كان الوالد فيها على المعاش، أو العائلات التي كانت تعيش على «حد الكفاف»[3].

---

(١) كان متوسط عمر الإثنين وسبعين متهما في قضية سبتمبر في تونس ٣٢،٥ سنة أثناء المحاكمة.

(٢) على غرار أعضاء مجموعة بربعلي الذين أحيلوا إلى محكمة الأمن الجزائرية (وسنتناول فيما بعد هذا الموضوع بالتفصيل).

(٣) HERMASSI El-Baki, *Maghreb-Machreq*, op. cit.

وظائف التونسيين الذين صدرت أحكام

ضدهم فى سبتمبر ١٩٨٧

أساتذة	١٤	من بينهم ٢ فى الجامعة و٢ فى التعليم الدينى
مهندسون	٧	
موظفون إداريين	٧	
طلبة	٥	
فنيون	٢	(فنى كمبيوتر ومدرب فنى)
تجار	٣	
أطباء	٣	
حرفيون	٣	
محامون	٢	
موظف فى المجال الطبى	١	(موظف فى المعامل الطبية
مزارعون	١	
مدرسون	١	
عسكريون	١	(الحرس الوطنى)
بدون عمل	٣	
غير محددين	٢٦	(من بينهم ٤ من حملة الدكتوراة)

المصدر : مجلة «لابرس» التونسية [*La Presse*]

يحرص عبد السلام ياسين، عندما يستقبل زائراً أجنبياً، على إبراز تنوع الأصل الاجتماعى والمهنى للمناضلين الذين حضروا للاستماع إلى معلمهم. يجلس الطبيب (العاطل) بجانب موظف البريد أو موظف وزارة التخطيط، أو فنى الكمبيوتر أو بائع الكتب، أو الأقارب الذين حضروا من الريف، وجميع أنواع الطلبة. ولا ندعى أن هذه القائمة تمثل عينة علمية، إذ أنه من المرجح أن جزءاً منها تم تجميعه بمناسبة وجود زائر.

وإذا أخذنا فى الاعتبار أولئك الذين اشتركوا فى الأحداث الكبرى التى حدثت فى تونس (عام ١٩٧٨ وعام ١٩٨٤) والدار البيضاء (عام ١٩٨٤) وبعد ذلك فى قسنطينة (فى عام ١٩٨٦)، سنجد أن حركة الإسلام السياسى لم تقم -حتى ذلك الحين- بتعبئة قاع البروليتاريا المدينية بطريقة ملحوظة. ولم يكن الوضع مختلفا أثناء المظاهرات الجماهيرية التى نظمتها «حركة الاتجاه الإسلامى» خلال موجة القمع التى قام نظام الحكم بشنها فى عام ١٩٨١، إذ أن سكان «مدن الصفيح» لم يشتركوا أبداً فى هذه المظاهرات بينما شاركوا بحماس خلال «مظاهرات الخبز» التى انتشرت فى الأحياء السكنية. وكان أول إستثناء فى هذا المجال، هو «جبهة الإنقاذ» فى الجزائر، فقد أثبت مدّ هذه الجبهة، قدرتها على حشد شرائح كبيرة من قاع البروليتاريا المدينية.

إن هذه الديناميكية الظاهرية التى تميل إلى إخراج التيار من قاعدته الاجتماعية المفضلة، تدفعنا إلى افتراض أن ظاهرة الإسلام السياسى تميل إلى عدم الانحصار فى وسط اجتماعى بعينه وذلك بدلاً من اعتبارها شيئاً يتعارض مع التقديرات الشائعة فى هذا المجال والتى مازالت حتى الآن جزئية. ويمكننا القول كذلك إن الجغرافية الاجتماعية لهذه الظاهرة تمر بفترة طفرة واضحة بحيث إنها لا تنحصر فى ضحايا اقتصاديات عملية التحديث. وإذا لم يكن الأمر كذلك فكيف يمكننا ضم جميع ضحايا أزمات الهوية (أيا كان أصلهم الاجتماعى) والذين يتحولون إلى مناضلين حقيقيين -حتى فى أكثر القطاعات ثراء فى المجتمع- وكذلك عندما يقترب سنهم من الأربعين. طبيب مدينة قسنطينة الذى يلقى من النافذة الرموز الغربية الموجودة فى حياته؟ والموظف التونسى الكبير الذى كان غارقا فى أمجاده ثم استأنف -بعد أن كان موفقا فى المناصب الإدارية- تعامله مع جميع الشفرات التقليدية (بما فى ذلك الزى) التى ظل يرفضها لفترة ما فى حياته؟ والموظف الإدارى ذو المنصب الكبير الذى يعبر بوضوح عن قلقه وإدراكه لفشل حياته المهنية التى أمضاها «فى خدمة استيراد التكنلوچيا الغربية فى إطار اجتماعى لا يستطيع الاستفادة منها»؟ أو كل أولئك الذين يفضلون الرجوع إلى بعض التحليلات، الى كانوا يناهضونها فى فترة ما وذلك قبل تصاعد قوة الإسلام السياسى، ويفضلون الانضمام إلى صفوف الراحة المعنوية التى تتسم بها الأغلبيات الصاعدة، وإذا كان الإسلام السياسى يعبر عن تغير

أرضية إنتاج مجموعة الأيديولوچيات السياسية وعن تغيير إتجاهها نحو المجال «الدينى» أكثر مما يعبر عن بروز تيار سياسى (وقد أشرنا قبل ذلك إلى أنه يعبر عن الاتجاه نحو الثقافة التى كانت سائدة فى هذه المنطقة فى فترة ما قبل الاستعمار) فمن المرجح أن تزداد سرعة هذا التغيير خلال السنوات القادمة، دون أن يمكننا توقع الديناميكية الداخلية وبالتالى دون توقع الطبيعة النهائية «للمنتج السياسى».

٧- نصيب المرأة

ولاينبغى الاستهانة بمساهمة المرأة -رغم أنه من الصعب تحديد نسبة اشتراكها فى هذه الحركة- فى ازدياد حجم تيار الإسلام السياسى. ولأن علاقة الإسلام السياسى بـ «قضية المرأة» تقع فى مجال يتسم بطابع عاطفى إلى حد كبير، فإن ذلك لا يساعد على تقديم تفسيرات قاطعة نظراً لعدم توفر الدراسات الاجتماعية المتعمقة. وإذا كان الغرب يرى فى انضمام الرجل إلى الإسلام السياسى (حيث يرى فى هذه الظاهرة ما تمثله فعلا -إلى حد ما- أى أنه يرى أنها تمثل شكلاً من أشكال التنكر لأفكاره) شيئاً مثيراً للغضب، فإن إنضمام المرأة إليه يثير -أكثر من أى قطاع آخر فى هذه الظاهرة- ردود فعل نابعة من العاطفة. ولذلك يزداد حجم هذا الاتجاه ويزداد ميل الحركة النسائية الغربية إلى اللجوء إلى الطرق المختصرة -عندما تنظر إلى هذه المسألة- ومن الضرورى أن تقدم الدراسات المقبلة محاولة تصنيف الأصل الاجتماعى للمناضلات فى الإسلام السياسى، وذلك دون التقليل من شأن الصدمات التى تعيشها نسبة معينة من النساء -وهن موضع الضعف فى الأسرة والمجتمع- فى دوامة الطفرة التى تتم حالياً بخصوص النماذج الثقافية فى المجتمعات الإسلامية. وبهذه الطريقة يمكننا التوصل إلى التوفيق بين نمطين من المعطيات التى تبدو متناقضة ظاهرياً والتى تفرض نفسها على دارس هذه الظاهرة: هذه السمعة -التى لا مفر منها- المنتشرة فى أوروبا، وإن لم تكن قاصرة عليها، بخصوص الإسلام (وبالأحرى بخصوص الإسلام السياسى) عن تناقض أفكار هذا التيار مع مفهوم حرية المرأة، وهناك من ناحية أخرى، هذه التعبئة التى تشمل عددا متساويا تقريبا من النساء والرجال، دون أن يمس ذلك بوضوح حرية حركتهن. إن كل ذلك يجعلنا نقول إن الموقف قد يكون مختلفاً تماما، بين شمال البحر المتوسط وجنوبه، فيما يتعلق بدلالة الحجاب بوجه خاص، وبحرية المرأة بوجه عام. إن جوهر النقاش -كما يقول طارق البشرى- لا يتعلق «بقضية الحجاب والسفور». ولكن «جوهر المسألة يتعلق بموضوعى التعلم

والعمل»[1].

إن التركيز على المعنى الدلالى الذى يعبر عنه الحجاب فى معظم الأحيان قد يجعل من النقاش مواجهة بين نظامين دلاليين ليسا دائما متناقضين كما نتصور:

«ماهو محك الخلاف فى هذه المسألة بين من يحبذون الحجاب ومن يحبذون السفور، العقلية الغربية تفضل وضع هذا الخلاف على ميزان التقدم والتخلف، الحجاب قرين التخلف وأساسه معاملة المرأة معاملة دونية، أى أنها أقل من الرجل، وإن الحجاب قيد يقيد المرأة. والسفور قرين التقدم والمساواة والاعتراف للمرأة بحريتها.

ومن جهة الحرية هل يمكن للقارئ الغربى أن يصدقنى إذا قلت له إن من انتقل من السفور إلى الحجاب من نساء هذا الجيل فى السبعينات والثمانينات، قد انتقلن طواعية ولم يفرض عليهن ذلك أحد (...).

إذا كان جوهر قضية القيمة الإجتماعية للمرأة تتحصل فى موضوعى التعلم والعمل، فإن الاتجاه الغالب من دعاة الحجاب لا ينكر حق المرأة فى هذين الأمرين، بل أكاد أنْ أقول أنَّ الحجاب فى السنين الأخيرة انتشر بين المتعلمات وبين العاملات بما لا يقل عن غيرهن إن لم يزد. وإن الدعوة لتعلم المرأة وخروجها للعمل ظهرت فى مجتمعاتنا مع بدايات القرن العشرين، وكانت تستمد من تاريخ وضع فى الإسلام حجة لها ضد ما فرض على المرأة من إبعاد عن التعليم ومجالات العمل خلال القرون الأخيرة. بل أن المرأة العاملة والمرأة الفلاحة فى الريف كانت مشاركة فى العمل دائما من قبل ومن بعد. وأيا كان الأمر فقد حسمت هذه المسألة ولم يعد ينكرها إلا عددا محدودا جدا من المتطرفين.

ومن ناحية أخرى، بالنسبة لمجالات عمل المرأة، فإن الفكر العلمانى الأوروبى الحديث لا يقيم مساواة مطلقة بين المرأة والرجل فى مجالات العمل، إنما يضع لصالح المرأة عددا من القيود مستمدة من طبيعتها البيولوجية الخاصة، من ناحية

(١) فى حوار للكاتب مع طارق البشرى، ابريل ١٩٩١.

تمييزها ببعض الأجازات وحمايتها من الأعمال الشاقة أو الأعمال فى المناطق النائية أو فى الأوقات المتأخرة. ومن ثم فإن هناك إتفاقا بين هذا الفكر والموقف الفكرى الإسلامى من أنه ثمة طبيعة خاصة توجب تجنيب المرأة بعض الأعمال. والخلاف بعد ذلك هو فى تفاصيل هذه الأعمال وهو خلاف يقبل الأخذ والرد فليس فيه حدود صارمة [...].

أنا لا أريد أن أستطرد فى هذا الحديث، ولكننى أضرب المثل فقط، وأقصد من ضرب هذا المثل، أن هناك أمورا تستوجب الحوار وتستوجب الجدل حول الأوضاع الاجتماعية لدى الغرب ولدى المسلمين، ولكن المسألة بدل أن توضع فى مجالات الجدل الصحيح حول إمكانيات العمل والتعليم وما يصلح به وضع المرأة فيها وما يصلح به المجتمع من ذلك، بدلاً من ذلك كله توضع موضعاً آخر يمس جانب الإلتزامات المستمدة من العقيدة لدى المسلم من جهة، ويعتبر لدى الغرب العلمانى من أنماط السلوك وأساليب العيش ومن أحكام القيمة التى تتفرع عن المزاج الحضارى»[1].

وهذا لا يمنع أنه من المفيد محاولة إحصاء الدوافع التى تحمل المرأة على إرتداء الحجاب تعبيراً عن انضمامها إلى الخطاب الإسلامى. ولا ينبغى الاستهانة بالدلالات العديدة التى يحتوى عليها الحجاب[2]. أو إهمال ضرورة أن نأخذ فى الاعتبار بعض العوامل الاجتماعية والاقتصادية. إذ أنه فى مجتمع تفرض فيه الظروف الاجتماعية الاختلاط (فى المواصلات على سبيل المثال) بينما لاتستسيغ الثقافة المحلية هذا الاختلاط، يمثل الحجاب حماية لم يعد فى استطاعة نظام القيم الثقافية توفيرها. ويقول محمد التوزى فى هذا الصدد:

«عندما ترتدى فتاة الحجاب، وترفض الاختلاط، فهى -بكل تأكيد- توظف هوية ثقافية. ولكن لا تصبح هذه الهوية فعالة إلا بقدر ما تمثل رد فعل أمام مأزق

---

(١) طارق البشرى: مرجع سابق

(٢) أنظر فيما يتعلق بإيران حيث يعتبر الموقف فيها شبيها الى حد ما بالمجتمعات العربية التى لا تتمتع فيها التيارات الإسلامية بالأغلبية:

ABDALLAH Farida, "Logique étatique et pratiques populaires : la polysémie du *hejab* chez les femmes musulmanes en Iran", *Les Cahiers du CEMOTI*, nº 10-1990 et *Une approche anthropologique de l'Iran post-révolutionnaire : le cas des femmes musulmanes*, Paris, EHESS, 1990.

ملموس. يصبح الحجاب مطلباً حيويا فى المطاعم الجامعية التى تقف أمامها طوابير لا نهاية لها، أو الأتوبيسات المكتظة حيث تكون سلامة الجسد معرضة للخطر(...)»[1].

قد يكون ضرورياً عدم إهمال الضغوط التى يمارسها الوسط العائلى، والمدرسى أو الاجتماعى، عندما نحلل هذه الظاهرة. إذ أن مثل هذه العناصر قد تسمح لنا بتوقع نوعية الزوج المفترض سواء كان من المهاجرين إلى بلدان الخليج أو كان مدرساً ... الخ وقد يكون كذلك من المفيد إدراج المعطيات الاقتصادية التى تلعب دوراً فى هذه القضية (أى إرتفاع أسعار الكوافير أو الجينز المستورد). ولكن إذا نظرنا إلى الأمور فى حدود أوسع من ذلك، فإن انضمام المرأة العربية إلى قضية الإسلام السياسى يبدو أنه من أحدث وسائل اندماجها فى المجتمع. فإن ذلك يسمح لها بالانتماء إلى أسرة اطمأنت على «أخلاقيات» إبنتها التى طلبت إرتداء الحجاب. وبالدخول بهذه الطريقة فى مجتمع يوازى فى قيمته اشتراك الشباب الفرنسى فى «قصر الثقافة» أو الانتماء إلى عضوية أحد نوادى الديسكو المحظورة.

واخيراً يبدو، بوجه عام، أن الدوافع التى تدفع الرجل إلى الانضمام إلى الإسلام السياسى هى -فى الغالب- نفس الدوافع التى نجدها فى الصف الأول عند المرأة، إذ أن معظم النساء يأخذن قرار الانضمام إلى هذا التيار بناء على أسباب تطابق بوضوح الدوافع التى أملت على إخوتهم وازواجهم إتخاذ مثل هذا الموقف، وتقول لنا إحدى المتعاطفات مع هذا التيار:

«لست متشددة ولكن ينبغى أن تفهموا أن جيلنا يعانى من الاضطراب، لأن جميع «الوصفات» الغربية فشلت عندنا، سواء كانت ماركسية أو غربية. إن الإسلام هو على الأقل تراثنا. ماذا سنخسر؟ ... لا شىء، سوى نظرتكم أنتم

(١) «الاسلام السياسى فى المغرب»، حوار أجراه الكاتب مع محمد التوزى فى لام ألف، يناير ١٩٨٨

الغربيون إلينا باعتبارنا متوحشين ومتخلفين»[1].

وأخيراً فليس هناك ما يمنع ديناميكيات التحديث من مواصلة مجراها بخصوص تطوير الأوضاع الخاصة بالمرأة داخل المساحة الدلالية «الجديدة»، بشرط الا تشعر «قلعة الإسلام» بأنها محاصرة. «من الصعب جدا على الإنسان وهو يدافع عن نفسه أن يخطو للامام أو يتحرك»[2] كما يقول بحق طارق البشرى. وكما هو الشأن فى المسائل الأخرى، فإن العملية الإصلاحية المتعلقة بوضع المرأة والتى ظهرت قبل الاجتياح الغربى توقفت بسبب هذا الاجتياح ولم تستأنف بعد ذلك إلا بطريقة طفيفة. وقد يكون الفكر والنقد والإصلاح فى قضية المرأة أكثر تأثرا من أى مجال آخر بخطر اجتياح الإطار المرجعى الأجنبى، ولذلك السبب اتسم رد الفعل فى هذا المجال -فى كثير من الأحيان- بالمحافظة المطلقة. ومن مفارقات «ارتداد» الإسلام السياسى أنه عندما يستعيد عالمه الدلالى استقراره ومكانته المرموقة، وعندما يطمئن بخصوص قدرته على أن يضمن بقاءه، عندئذ تستطيع الأرضية الإسلامية استئناف علاقاتها بطريقة طبيعية مع هذه العملية الإصلاحية التى بدأت فترة ما باسم الإسلام[3] والتى تسبب الاجتياح الغربى فى إجهاضها وتقول قريبة أديلخه فى هذا الصدد:

«إن الحجاب بكل تأكيد رمز لرفض حداثة مستوردة ومفروضة، ولكن دلالته أوسع من ذلك بكثير (...) فهو تعبير ملموس عن وجود استمرارية بين الطبيعة الإنسانية والوحى القرآنى، وهو يقوم بدور بنيوى فى هيكلة العلاقة بين الحياة الخاصة والحياة العامة، وبين مساحة الحياة العائلية ومساحة الحياة الاجتماعية(...) وبناء على ذلك يظهر بطلان الخطاب الغربى عندما ينظر إلى فرض ارتداء الحجاب على أنه مجرد علامة على طابع النظام الإسلامى

---

(١) استشهاد ورد فى

DUTEIL Mireille, *Le Point*, nº 549, 28 mars 1983.

وبخصوص دوافع المرأة انظر على على سبيل المثال:

BELHASEN Sohayr, "Les Femmes tunisiennes islamistes", in *Le Maghreb musulman en 1979*, op. cit.

(٢) طارق البشرى: مرجع سابق.

(٣) كان طارق البشرى يشير إلى هذه المفارقة عندما أبرز أن المرحلة الأولى من حركة الاصلاح فى الفكر الاسلامى خاضت بنجاح باسم الاسلام حرباً ضد السلوكيات التقليدية التى تعرقل وضع المرأة الاجتماعى، ولم تنقلب الأوضاع، ولم يرتد الإسلام إلى المواقع الدفاعية إلا بعد مواجهة مع النظام الغربى، فأصبح يدافع عن قيم تتسم بطابع أكثر محافظة.

القمعي(...) إن هذه الوظيفة المزدوجة (...) تسمح للمرأة بالمطالبة (...) بعناصر الحداثة التي استقرت خلال العقود الماضية، مثل المطالبة بحقها -دون أي تحفظ- في التعليم الحديث وفي العمل، وفي الاعتراف بها خارج الإطار العائلي، وهذا ما تستدعيه المشاركة في جميع أنواع الحوار التي تتم في المجتمع الإيراني»(١).

من الأفضل إذن أن نتجه نحو الديناميكيات الداخلية في تيارات الإسلام السياسي بقدر ما نبحث عن حوار الطرشان بين «أنصار تحرير المرأة» و«الإسلام السياسي»، وذلك من أجل التوصل إلى الديناميكيات الأكثر دلالة على التطور الحالي.

٨- استخدام العنف

وإذا كانت أساليب «العمل المباشر» لم تعبر البحر المتوسط، أو إذا كانت فرص حدوث ذلك أقل بالنسبة لأساليب «الجيش الثوري الأيرلندي»، وإذا كانت الاغتيالات السياسية والإرهاب الأعمى لا تزال في دول شمال أفريقيا -أكثر من مصر- شيئاً إستثنائيا إلى حد كبير، فهذا لا يمنع أن قطاعا من الإسلام السياسي يعبر عن ذاته عن طريق العنف.

إن تقييما واعيا لهذا البعد ذي الطابع الرمزي إلى حد كبير يسمح لمن يقوم بتحليل تلك الظاهرة بتجنب مزلقين لهما نفس درجة الخطورة: الوقوع في مزلق نفي وجود أحد تعبيرات الإسلام السياسي، والوقوع من ناحية أخرى في مزلق الإفراط في تقييمه، مما يترتب على ذلك من خطر إفساد إمكانية فهم هذه الظاهرة بطريقة شاملة.

٩- الخروج على الحاكم الكافر

تحتل إستراتيجيات الاستيلاء على السلطة مكانة هامة في قائمة أنواع العنف -الحقيقية أو المفترضة- الخاصة بالإسلام السياسي: ممارسة العنف أولاً تجاه خصوم السلطة القائمة الآخرين، ونجد النموذج المثالي في هذا المجال في الحرب التي قام بشنها تجاه الماركسيين (داخل الحرم الجامعي

---

(١) ADELKHAH Fariba, "Logique étatique et pratiques populaires ...", op. cit.

-على سبيل المثل- فى أوائل السبعينات). وفى هذا المجال لا يمكننا القول إن أحد هذين الطرفين أثبت أنه يتمتع أكثر من الآخر بقدر أكبر من الفاعلية أو القدرة على الخيال: العنف ثانيا تجاه الدولة قبل كل شئ. وخلال فترة معينة استمرت حتى قيام تشكيلات التيار الإسلامى بالاعتراف الواضح بقوانين اللعبة الانتخابية، اعتبرت تلك التشكيلات الرئيسية أن اللجوء إلى العنف ضد الدولة وممثليها -لأنها تعتبر أنهم لا يحترمون الناموس الإلهى- أسلوب عملى شرعى إلى حد كبير. ومن المؤكد أنه لا تزال هناك -حتى اليوم- شريحة تسعى إلى الإطاحة بمن يتولى زمام السلطة القائمة عن طريق اللجوء إلى العنف، وقد خلّد إغتيال السادات هذه الشريحة. وعلى سطح أو على أطراف حركة أنصار «العودة إلى الإسلام» تتكون بصفة دورية مجموعات صغيرة -تزيد أهميتها أو تقل، ذات هياكل واضحة إلى حد ما، وتزيد إستمراريتها أو تقل- وغالبا ما يكون شعارها «الجهاد» (فى مصر، وأيضا فى ليبيا، وفى تونس والجزائر) ولا تكتفى هذه المجموعات بالمواجهات المحدودة مع المجموعات الطلابية، فهى -نظرا لاعتراضها على قيام الدولة باحتكار العنف- تحاول اللجوء إلى أساليب تسمح لها بمواجهتها بامكانيات متكافئة[1].

١٠- «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»

هناك عنصر -على الأقل- من العناصر التى تكون الحركة الإسلامية، لم يتخل عن فكرة تغيير المنكر «باليد» (أى بالقوة) ليس تجاه الدولة فحسب، بل تجاه الأفراد أيضاً، وذلك باسم «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»، أو بمعنى أدق، باسم قراءة حرفية لهذا المبدأ الموجود فى القرآن[2]. وتتراوح أشكال العنف النابعة من هذا المنظور، بين الإفراط فى استخدام مكبرات

---

(١) أصبحت عقلية هذه المجموعات الصغيرة معروفة بفضل ابحاث جيل كيبل وسيد أحمد رفعت ومدبولى، القاهرة ١٩٨٨. [KEPEL Gilles, *Le Prophète et Pharaon*, op. cit.].

وسيد أحمد رفعت: «النبى المسلح الرافضون»، و«النبى المسلح الثائرون»، رياض الريس، لندن ١٩٩١، و«الاسلامبولى» رؤية جديدة لاغتيال الجهاد، مدبولى، القاهرة، ١٩٨٧، ١٦٦ صفحة.

(٢) ومن البديهى أن قراءة الآية التالية: «ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» (سورة آل عمران، الآية ١٠٤) تختلف حسب الأرضية الإسلامية. وكان هناك جدل هام بخصوص هذا الموضوع فى بداية عام ١٩٨٩ بين عادل حسين رئيس تحرير جريدة الشعب الأسبوعية وعلاء محيى الدين المتحدث باسم الجماعات الاسلامية فى القاهرة (والذى تم اغتياله فى سبتمبر ١٩٨٩ فى القاهرة). وكان هذا الأخير يؤاخذ أعضاء حزب العمل الاشتراكى على إهمالهم هذا المبدأ الهام، بينما كان يرى عادل حسين أن لجوء أى شخص الى القوة لفرض احترام هذا المبدأ، شئ غير شرعى

الصوت في المساجد حتى حالات الاغتيال المتطرفة، مروراً بأشكال مختلفة من الضغوط التى يمارسها دعاة نشر الدين الإسلامي.

وغالبا ما يكون الهدف المفضل بالنسبة لهذا النمط من العنف هو مواطن الضعف في المجتمع مثل الأقليات الطائفية (وهذا الوضع منتشر بالطبع في المشرق أكثر من المغرب والمرأة بوجه عام. ويبدو أن هذه الضربات الموجهة إلى مواطن الضعف هذه، تقوم في الواقع بدور التنفيس عن رغبة مواجهة الدولة، ذلك الهدف المفضل. ويسمح توجيه الضرب إلى مواطن الضعف في المجتمع بتفادى صعوبة مواجهة عقبة ميزان القوى مع نظام الحكم لأنه ليس في صالح الإسلام السياسى على الإطلاق. ويقول آلان روسيون في هذا الصدد:

«إن مهاجمة المسيحيين أسلوب مجازى للإشارة إلى عدم شرعية السلطة دون الاضطرار إلى مهاجمتها بطريقة مباشرة، ليس الأقباط فحسب، بل اليهود أيضاً، والماسونيين، وأعضاء نادى الروتارى ... هؤلاء كلهم يمثلون تجسيدا رمزياً للسلطة الكافرة»[1].

إن الأهداف الطبيعة والمفضلة لهذه الاستراتيجية هي الخمارات، أو شاربو الخمر، وأولئك المفطرون جهراً، وموزعو شرائط الفيديو والمطبوعات التى تعتبر غير أخلاقية، والمرأة التى يفترض أنها لا تحترم قوانين الأخلاقيات الإسلامية[2]، وأماكن العبادة (هذا الهدف الأخير أقل انتشارا، وهو يستخدم فقط في إطار المواجهات مع الأقلية المسيحية).

وقد تكون مجموعة «المجاهدين المغاربة» الصغيرة التى كانت مسئولة عن ارتكاب اغتيال سياسى في ١٩٧٨، أول تعبير عن هذا العنف المتطرف من طرف الإسلام السياسى في دول شمال أفريقيا[3].

وفي ليبيا كذلك، كان حزب يطلق عليه اسم «حزب الله» (وسنتعرض لذلك فيما بعد) مسئولا -على الأقل- عن اغتيال ممثل لنظام الحكم متورط في عمليات القمع[4] ويعتبر كل من

---

(١) المسيحيون متهمون باقتطاع جزء من أرضية الإسلام لصالحهم وبأنهم يريدون بذلك فرض قوانينهم على المسلمين(...)في: ROUSSILLON Alain, "Entre *al-Jihad* et *al-Riyan* ...", op. cit.

(٢) وقد وصلت هذه الاشكال من العنف التهذيبي في الجزائر إلى درجة الاغتيال، إذ قتل محروقا -أثناء حريق جنائي لمنزله- إبن سيدة تعيش بمفردها، ولهذا السبب أثيرت حولها الشائعات.

(٣) وقد يثبت في يوم ما (سنتناول هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الخاص بالمغرب) أن ذلك ليس غريبا إذا أخذنا في الاعتبار فاعلية الشرطة السياسية في المملكة المغربية.

(٤) تظاهروا بمحاكمته أمام كاميرا فيديو ثم تم إعلامه (وسنتناول هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الخاص بليبيا).

حركة الإسلام السياسي في الجزائر التي ينتمي إليها مصطفى بويعلى (وسنتعرض لذلك فيما بعد) «والجهاد الإسلامي» التونسي مسئولين عن قتل بعض الناس ولكن ذلك ينحصر في إطار مواجهات مع الشرطة. ويبدو أن مجموعة مصطفى بويعلى كانت قد وضعت ضمن خططها اغتيال رئيس الوزراء، واختطاف سفير غربي وتدمير آثار مختلفة في العاصمة [1]. لقد قام الجهاد الإسلامي -الذي ينتمي إليه حبيب الضاوى المناضل القومي القديم (وسنتناول ذلك فيما بعد) والذي انفصل عن حركة الاتجاه الإسلامي- بشن هجومين مسلحين (على مخفر شرطة ومكتب بريد من أجل الحصول على أسلحة وعلى قدر من المال) وأسفر أحد هذين الهجومين عن قتل أحد رجال الأمن. وقد ألقيت عدة مرات مواد حارقة على القضاة في الجزائر وفي تونس أو على أعضاء في ميلشيات الحزب الوحيد المتورطة في قمع أعضاء حركة الاتجاه الإسلامي. وخلال فترة احتضار نظام بورقيبة التي اتسمت بالقمع، تم تجاوز مرحلة حاسمة عندما وضعت أربعة قنابل يدوية في فنادق في المنطقة التي تعد مسقط رأس هذا الرئيس (وسنتناول ذلك فيما بعد). وخلال موجة القمع الأخيرة ضد حزب راشد الغنوشي تسبب رد الفعل الذي نظمته الحركة، أوسمحت به، في حريق أحد مقار التجمع الدستوري الديمقراطي في باب سويقة -سواء كان ذلك عمدا أم بطريق الصدفة- ونجم عن هذا الحريق قتل أحد حراس هذا المقر.

وينبغي كذلك الإشارة إلى إغراء اللجوء إلى الجيش لكي يتحايل الإسلام السياسي على عقبة النظم الديكتاتورية، والتحايل على عقبة الانتخابات إذا استدعى الأمر ذلك. ومن البديهي أنه منذ عدة سنوات لم يكن الطلاب الذين يتقنون الرياضيات هم وحدهم الذين يجتازون بنجاح الامتحانات الصارمة التي توضع لدخول الأكاديميات العسكرية. وكانت المحاولة الفاشلة التي قامت بها عناصر من الجيش للإطاحة ببورقيبة في سبتمبر ١٩٨٧، دليلاً على تواجد الإسلام السياسي في بعض قطاعات جهاز الدولة، إن لم يكن دليلاً على أهمية هذا التواجد (في الجيش، بل في الأمن أيضا، وفي الشرطة والجمارك) في الأجهزة التي يفترض أنها تراقب نمو التيار الإسلامي، وبذلك يتضح أن الجيش لم يكن مجالا لم يتناوله الحشد الإسلامي [2]. وفي المقابل، أظهر تدخل الجيش الجزائري -بعد ذلك بثلاث سنوات- في حركة القمع ضد «جبهة الإنقاذ» أن أنظمة الحكم لا

---

(١) وكان برنامج هذه المجموعة ينص على اقامة مركز في شمال مدينة تبسى يتم فيه تدريب المناضلين من الناحية العسكرية قبل أن يذهبوا إلى سوريا لتحسين مستوى تكوينهم. ومع ذلك فإن النشاط البوليسي الوقائي هو وحده المسئول عن دخول بويعلى إلى مجال النشاط السري.

(٢) ويبدو أن الشرطة تحاول اليوم البحث عن أولئك الضباط الذين منعوا شرب الخمر يوم زفافهم.

تزال تتمتع بهامش معين من القدرة على المناورة[1].

١١- عنف سياسى للإسلام أم عنف اجتماعى؟

من البديهى أن من ينفى أن الإطار المرجعى للإسلام السياسى قد يغذى بعض التأويلات التى تؤيد سلوكيات فاشية أو شمولية، يستند إلى حجج ضعيفة. أولاً لأن عددا كبيرا من منظرى الإسلام السياسى كان قد أعلن -نظرا للرقابة الشديدة على المؤسسات فى إطار الديكتاتورية العسكرية التى نشأت بعد الاستقلال- عن إقتناعهم بأن النشاط المسلح ضد الدولة هو الفرصة الوحيدة لتحقيق أهدافهم، وظلوا يدافعون عن هذا الرأى حتى أدركوا حدود مثل هذا الموقف. ثانياً، لأنه بديهى أن قاعدة الإسلام السياسى -حتى قبل انضمام قاع بروليتارية المدينة إليها، كما هو الحال فى الجزائر حاليا- كانت تضم، نظراً لتنوع قطاعاتها، بعض أنصار هذا الاستخدام «الشرعى للعنف. ولكن لا تكفى التفاصيل التى تثير القلق -بخصوص سلوكيات تستحق، الإدانة بكل تأكيد- والتى تعضدها صور منفرة لذوى اللحى أو صور لأشخاص مسلحين يقومون بانقلاب، لإجراء تقييم واقعى للأحداث الجارية، بل إنها لا تكفى إطلاقاً لتقييم الاحتمالات التى قد تنجم عن التقاء الإسلام بالسياسة. لماذا؟

علينا أولاً أن نتساءل إذا ما كان العنف الموجه ضد الدولة يمثل توجه التيار فى مجموعة أم يمثل توجه جزء من هوامشه .. ولحسن الحظ فإننا عندما نحاول فهم طبيعة الديناميكيات السياسية فى الغرب المعاصر نتحاشى الخلط بين مجموعة «العمل المباشر» والحزب الاشتراكى الفرنسى - كما سبق أو أوضحنا- مهما كانا يعبران عن نفس التحفظات تجاه أوجه تجاوز النظام الرأسمالى. وكذلك الأمر بالنسبة للألوية الحمراء والحزب الشيوعى الإيطالى. ولقد عرفنا أيضا كيف نقاوم إغراء الخلط بين الكوكلوكس كلان وبين الحزب الجمهورى الأمريكى. وبنفس الطريقة علينا أيضا ألا نعمم -من حيث الزمان والمكان- عقلية أولئك الذين اغتالوا السادات على تيار الإسلام السياسى كله حتى فى حالة تماثل بعض عناصر إطارهم المرجعى المفترض.

وعلينا بعد ذلك أن نتساءل ما إذا كان عنف الإسلام السياسى مجرد عنصر ملازم للإطار

---

(١) إن اللجوء المكثف إلى الجيش لقمع المد الإسلامى يدفعنا إلى التساؤل عن حدود ولاء القوات المسلحة التى قد تشترك بصفة مكثفة ودائمة فى عمليات قمع مثل تلك العمليات.

المرجعى الأيديولوچى الذى يقال عنه إنه «أبدى» والذى يرجع إليه مناضلو هذا التيار؟ أم ما إذا كان هذا العنف يرجع فقط إلى الظروف الاقتصادية والاجتماعية التى يعيشها أولئك المناضلون؟. لم يحاول أى مؤرخ -جدير بأن يحمل هذا اللقب- إثبات أن الإسلام أفرز قدرا من العنف أكبر مما أفرزه أي مذهب علمانى أو مادى، وهناك أمثلة عديدة حديثة تعضد هذا الرأى. ويرجع أصل الخلل المنهجى المنتشر إلى التسرع فى إجراء فصل مصطنع وغير واقعى داخل ظاهرة اجتماعية وسياسية (وقد سبق لنا إدانة مثل هذا الموقف) بين مجموعة النصوص التى تكون الإطار المرجعى لمجموعة من الأشخاص الذين يساهمون فى المجال السياسى وبين خصائصهم الجماعية والفردية على المستوى الاجتماعى والتربوى،. وبما أن خطاب الإسلام السياسى يعلن أن إطاره المرجعى أبدى ولايمكن تغييره، فإن تسرع البعض ممن ينظرون من خارج الظاهرة بالتسليم بهذا الإطار لا يساعد على توضيح الأمور بل يزيدها غموضا.

ولقد سبق أن أشرنا (انظر: «الإسلام السياسى والتطرف») إلى أن شخصية مناضل الإسلام السياسى هى -فى الواقع- التى «تصنع» الاسلام السياسى وليس العكس. إذ أن الأساس الاجتماعى هو -بكل تأكيد- الذى يحدد التعبير السياسى عن هذا التيار، وذلك أكثر من الشعارات التى تستخدم رموزاً تشير إليه وهذا الأساس الإنسانى يختلف إلى حد كبير فى جميع الأحوال وتخترقه باستمرار، بالإضافة إلى ذلك، ديناميكيات تحويل تختلف وفقاً لنتائج سياسات التنمية.

وتفرط «العين» الخارجية فى الميل إلى إدراج أشكال أخرى من العنف الاجتماعى ضمن أشكال «عنف الإسلام السياسى». وعندما لا يحدد دارس هذه الظاهرة مصدر هذا العنف، وعندما يهمل تقييمه فى الإطار الذى نبعت منه، فإنه لا يمكنه التوصل -فى الغالب- إلى ملاحظة أن هذا العنف ليس حصيلة عنصر بعينه فى ظاهرة الإسلام السياسى، ولكنه حصيلة النظام الاجتماعى برمته فى فترة ما من تطوره التاريخى. وسواء كنا فى إطار جماعات الفيوم أو كنا فى إطار مصطفى بويعلى (الجزائرى)، فهناك أمثلة عديدة تدل على أن رد الفعل الطبيعى بالنسبة لبعض العناصر الاجتماعية -أيا كان إطارها المرجعى السياسى- لا يزال حتى اليوم هو حل أشكال النزاع العقارى (أو الانتخابى) التى تواجهها بالسلاح بدلا من اللجوء إلى سجل المساحة أو إلى القاضى[1] وعلى ذلك فمن الخطر أن ننقل بطريقة مفرطة فى الأحادية (أو مفرطة فى الجزئية)

(١) ولنذكر من بين الأمثلة العديدة فى هذا المجال ما تم خلال الانتخابات الأخيرة، إذ انه رغم ضآلة الاشتراك الشعبى فيها فقد تسببت فى قتل عدد كبير من الأشخاص وفى عشرات من الجرحى.

ممارسات الصعيد أو الفيوم إلى صالونات الزمالك، أو بالأحرى إلى صالونات باريس لأننا إذا فعلنا ذلك نكون قد تناسينا أن تقييم هذه الممارسات -الذى لا يمكن أن يكون إلا نسبيا- لا يمكن تصوره خارج الإطار الذى أفرزها والذى تعتبر عنصراً من عناصره.

ويستبعد الباحثون -فى معظم الأحيان- ذلك البعد فى «عنف الإسلام السياسى» ألا وهو هذا العنف الذى يعتبر نوعاً من رد الفعل تجاه عنف النظام الاجتماعى، أو بمعنى أدق نوعاً من الدفاع تجاه أشكال القمع الوقائية النابعة من طرف الدولة. ويقول حسن حنفى فى هذا الصدد:

«هناك تمييز أساسى -يتم التغاضى عنه دائما- بين العنف والعنف المضاد. فى أى فئة يمكن تصنيف العنف الأول؟ ومتى يبدأ العنف فى مرحلته الثانية؟ إن من يسير فى الشارع أو الجامعة ومعه سكين، ماهو سبب هذا الشكل من العنف؟ هل تعلم الظلم الذى يعيشه الطلبة؟ وكيف يستغلهم الأساتذة عن طريق بيع المحاضرات، وعدم وجود حرية التجمع ... فالطالب محبط، وبالتالى فهو عنيف، هذا هو وضعه. وفى رأيى ليس الطالب أعنف الطرفين، بل الأوضاع. ولذلك يتمرد الطالب. إنه يتمرد لأنه لا يوجد حوار. إذا كان هناك حوار، إذا كنا نسأله عن رأيه، إذا كنا نستمتع إليه ... ربما كان الخطاب، فى هذه الحالة، وسيلة للتنفيس عن كل هذه الطاقة المحبطة. ولكن الوضع يتسم بالظلم والجور، ولا يوجد هناك حوار ... ولذلك تنفجر الأوضاع. هذا هو الموقف فى كل مكان ..»[1].

ومن المؤسف أن «المعلومات» المتعلقة بالانتشار الإسلامى تميل إلى أن تتشابه فى «الشمال» - إن لم يكن فى «الشمال» فقط- مع البيانات الصادرة من وزارات الداخلية [2]. وبالاضافة إلى دائرة «المنافسين السياسيين» للإسلام السياسى نعتمد فى الشمال فى الغالب على تحليلات أنظمة الحكم التى يهدد كيانها محدثو السياسة العربية.

وأكثر من العنف الذى يترتب على النظام الاجتماعى يتسبب العنف النابع من أجهزة الدولة -والصادر عنها من أجل حماية نفسها بطريقة واضحة- فى إصابة عدد أكبر من الضحايا بالمعنى الحرفى للكلمة، ويتجاوز فى آثاره العنف الصادر من طرف الهامش المتطرف فى الإسلام السياسى.

---

(١) فى حوار سبق ذكره مع حسن حنفى.

(٢) وإذا كانت التشكيلات الإسلامية الرئيسية وافقت الواحدة بعد الأخرى على مبدأ الانتخابات فهذا لا يمنع أن الصياغات -حتى إذا كانت صياغات تنتمى لفترة سابقة- التى تعارض هذا الاتجاه هى الوحيدة التى تصل إلى أذن الرأى العام.

وبطريقة أكثر منهجية مما تعتقد تمثل الدولة «النموذج» فى مجال العنف إن لم تكن هى التى تبادر به وتبدؤه.

وابتداء من ليبيا (حيث تم إعدام العشرات وهو ما سنتناوله بالتفصيل فيما بعد) حتى الجزائر (حيث تم التعبير عن عنف الدولة عن طريق الأساليب البوليسية، وبعد ذلك عن طريق الجيش، أكثر مما تم التعبير عنه عن طريق حكم القضاة) مرورا بمصر، والمغرب وتونس، فإن جميع هذه الأنظمة العربية لم تصمد أمام إغراء شن حملات قمع «وقائية» للغاية فى الواقع، ولم يعرقل هذه الحملات أبدا الانفعال الانتقائى الذى يتسم به الرأى العام الغربى. ويقول لنا -اليوم- إمام مسجد فى مرسيليا (وهو أحد أقارب البويعلى): مصطفى بويعلى لم يدخل فى إطار النشاط السرى إلا بعد قتل زوجة أخيه وقيام الشرطة الجزائرية بالاعتداء على أخته»[١] ويقول صالح كركر[٢] فى هذا الصدد: «مات ٢٥ عضوا من أعضاء «حركة الاتجاه الإسلامى» ومن بينهم ما يقرب من عشرة أشخاص ماتوا أثناء قيام الشرطة باستجوابهم، قبل أن تقرر حركة الاتجاه الإسلامى التحرك»[٣] وحتى التقرير الاستراتيجى الذى يصدره مركز دراسات الأهرام (والذى يعتبر تقريرا رسميا إلى حد كبير)، يقر أن عنف الدولة فى مصر وعنف الإسلام السياسى ليس دائما عنفا متبادلا كما تحاول إقناعنا بذلك البيانات الصادرة من وزارة الداخلية عندما تشير إلى عمليات القبض «الصعبة» التى تنتهى بوفاة المتهمين[٤]. ويؤكد المستشرق الأمريكى إمنويل سيفان (وهو سعيد بذلك!) إن نظام الحكم المصرى «يستخدم نخبة الرماة من أجل نشر الإرهاب»[٥]. وربما كان اغتيال علاء محى الدين المتحدث باسم الجماعات الإسلامية يوم ١١ سبتمبر فى القاهرة -ويرى أعضاء الجماعات أن رجال الأمن هم المسئولون عن قتله- من قبيل التحذيرات الموجهة من طرف السلطة إلى أكثر خصومها تعنتا.

---

(١) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع أحد أقارب مصطفى البويعلى.

(٢) رأس صلاح كركر «حركة الاتجاه الاسلامى» بعد إلقاء القبض على راشد الغنوشى فى مارس ١٩٨٧، وهو منذ ذلك الحين يعيش فى المنفى فى باريس.

(٣) فى حوار أجراه الكاتب مع صلاح كركر فى مارس ١٩٨٨.

(٤) «العنف السياسى فى مصر» تقرير استراتيجى اصدرته الأهرام فى عام ١٩٨٩ وورد فى:
Egypte / Monde arabe, nº 4-1990.

(٥) ويستطرد إمنويل سيفان [Emmanuel Sivan] قائلا: «وهكذا تم القضاء على مايقرب من سبعين من مثيرى القلاقل الأصوليين فى أكثر المناطق التى تنتشر فيها هذه الظاهرة، أى فى الصعيد وفى المناطق الريفية».
Le Nouvel Observateur, 7-13 février 1991.

وفى الحقيقة، ومهما تضمن كل تيار هامشا ينجذب إلى الطريق الأيسر الذى يكمن فى «العمل المباشر»، ومهما كان إغراء اللجوء إلى القوة -فى فترة ما- جزءا من بعض الاستراتيجيات، فإن العنف كان فى معظم الأحيان خاتمة لخط سير بدأ فى الدعاية إلى نشر الدين الإسلامى بالطرق السلمية فى المساجد، وكانت الأنظمة تلجأ إلى القمع بطريقة لا تتناسب بتاتا مع ما تؤاخذهم عليه هذه الأنظمة. ومن طرابلس إلى الدار البيضاء مرورا بتونس، كانت الأحكام التى صدرت ضد مناضلى الإسلام السياسى تستند إلى اتهامات بسيطة للغاية، إذ أن مجرد الانتماء إلى جمعية محظورة كان يبرر عقوبات شديدة بالسجن.

وتجاوز القمع فى نهاية عهد بورقيبة جميع حدود الشرعية. أما خليفته وليس أفضل منه نقد رأى أنه من الأفضل اللجوء إلى أساليب قمعية أقل انتشارا ولكنها تتسم بقدر أكبر من الأسلوب العلمى. وربما ينبغى أن نقوم بنفس الدراسة الدقيقة للأساليب التى استخدمت خلال عام ١٩٨٧، وللاستعدادات المسلحة التى قامت بتحضيرها حركة الاتجاه الإسلامى والتى كشفت عنها غداة إقالة المجاهد الأكبر، علينا أن ندرس بنفس درجة الاهتمام الحرائق التى نشبت عام ١٩٩١ فى مقار مليشيات التجمع الدستورى الديمقراطى، والستة آلاف متهم الذين تم إلقاء القبض عليهم «بكل هدوء» فى ربيع ١٩٩١ لأن الحاكم التونسى -الذى كان مذعوراً من نتائج انتخابات أبريل ١٩٨٩- أدرك أن هذه هى الوسيلة الوحيدة لإنقاذ عرشه. ينبغى ألا ننسى كذلك المزايدات القمعية التى لجأ إليها الحاكم التونسى عمدا غداة أزمة الخليج، والعنف الذى نبع فى عام ١٩٩١ من رفض النظام الجزائرى مواجهة الانتخابات دون التلاعب فيها، ثم لجوئه إلى القمع على نطاق واسع - وسيتحتم علينا يوما ما إلقاء نفس الضوء على العنف الذى قد تحتوى عليه مثل هذه الممارسات، وعلى أشكال العنف التى تم توجيهها ضد مناضلى حركة راشد الغنوشى ومناضلى جبهة الإنقاذ فى الجزائر، بينما ظل الرأى العام العربى والغربى مجاملاً بالصمت.

وقد لا يوجد وجه للمقارنة بين أساليب دول شمال أفريقيا وأساليب حافظ الأسد -حتى إذا كان هذا الأخير يواجه حركة مسلحة فعلية- فى تلك المجزرة الواسعة التى مارسها ضد مدينة حماة والتى لا تزال -لحسن الحظ- حتى الآن مجزرة لا مثيل لها، حيث مات الآلاف نتيجة لهجوم -أستمر أسبوعا- بالطائرات والمدرعات. وكان صمت وسائل الإعلام العالمية بخصوص حجم هذه المجزرة لا يقل بشاعة عن موقف الأسد. فهى لم تشعر فى أى مكان بضرورة استخدام نفس المعايير فى تقييم أولئك الضحايا وضحايا هذا «الإرهاب» الذى كان من المفروض أن يحاربه حافظ الأسد «العلمانى».

١٢- الله أو الشعب ؟ مناضلو الإسلام السياسى والديمقراطية

(يقال إن عملية اختيار الشعار أثارت مناقشات كبيرة، فى إطار إنتخابات عام ١٩٨٩ التشريعية، وذلك عندما فتح حزب العمل الاشتراكى أبوابه لمرشحى الإخوان المسلمين، ولم يكن ميزان القوى داخل هذا الحزب، حتى ذلك الحين، فى صالح مناضلى الإسلام السياسى. وحسم الموقف باختيار شعار «الله والشعب» واعتقد الاتجاه العلمانى فى هذا الحزب أنه أحرز نجاحاً عندما فرض على شعارات الحملة الانتخابية هذه الازدواجية. أما مناضلو الإسلام السياسى فتبنوا بدون صعوبة هذا الشعار الوحدوى، مع الاكتفاء بإضافة شعارهم «الله اكبر» إليه).

هل حكم على الديمقراطية فى الدول العربية بالفناء بمجرد تطلعها إلى الظهور؟ وفى حالة نجاح القوى النابعة من الحشد الإسلامى فى الانتخابات، هل ستكون هذه القوى قادرة على احترام هوية «المهزومين» وحقوقهم، ناهيك عن إحترام حقوق أية أقليات أخرى، سواء كانت أقليات طائفية أو غيرها؟ إذا تولى منافسو إمام ثُم زمام السلطة، فهل سيحترمون نتائج الانتخابات حتى إذا أدت هذه النتائج إلى هزيمتهم؟ غالبا مايشكك عدد كبير من المراقبين -سواء كانوا عربا أو غربيين- فى مصداقية التصريحات التى يعلن فيها قادة الإسلام السياسى حالياً تأييدهم لتعدد الأحزاب.

يقول محسن التومى فى هذا الصدد: «للوهلة الأولى يبدو أن هناك ديمقراطيين بين صفوف مناضلى الإسلام السياسى» وهو بهذه الطريقة يلخص بطريقة جيدة رأى جزء من الطبقة السياسية العربية، وهو على أية حال يلخص النقاط البارزة فى الحجج المناهضة للإسلام السياسى:

«قد يكونون مخلصين، كما قد يكون الأمر أشبه بخدعة «حصان طروادة» حيث ترمى الخدعة إلى توزيع العمل داخل حركة المتشددين على الوجه التالى: المساهمة فى الحياة العامة، الوصول إلى مكانة مرموقة، تخدير الارتياب، تقليل الهجوم عليهم، استفادة مجموعات أخرى مازالت سرية من الإمكانيات التى تقدمها المؤسسات الديمقراطية، حتى يأتى الوقت المناسب الذى ينقضون فيه جميعا على جهاز الدولة. وتقوم هذه الاستراتيجية على مسلمة أن الديمقراطيات أنظمة ضعيفة وهى قابلة أكثر من غيرها للاستيلاء عليها (...) والديمقراطية كما يعرّفها قانون الأحزاب السياسية انتقائية فى الواقع. قد يكون ذلك مؤسفاً من الناحية التجريدية. ولكن ينبغى أن يكون هناك مجتمع ديمقراطى قادر على مقاومة الارهاب وعلى احباط الاتجاهات الشمولية دون اللجوء إلى نفس المناهج التى

يتبعها أولئك الذين يهاجمونه»[١].

ويزداد لجوء النخبة الى تتولى السلطة إلى مثل هذا التحليل[٢] لتعضيد الإيقاع البطئ الذى تم به عملية إضفاء الطابع الديمقراطى على الحكم أو لإعطاء هذه الديمقراطية طابعاً انتقائياً إذا استدعى الأمر، وعندما يتم حظر قيام الأحزاب على أساس دينى(٣) في مصر وفى المغرب وفى تونس، فإن ذلك الموقف الذى يرمى إلى استبعاد التشكيلات الإسلامية من ساحة السياسة الشرعية يتخذ من افتراض معارضة هذه الأحزاب للقيم الديمقراطية ذريعة له. وفى الجزائر، استندت السلطة إلى المعارضة العنيفة المفترضة من طرف جبهة الإنقاذ -أثناء الانتخابات- لإضفاء طابع شرعى على موجة القمع التى وجهتها إليها خلال ربيع ١٩٩١.

والسؤال الآن: هل مناضلو الإسلام السياسى ديمقراطيون؟ وبما إننا لسنا ملزمين بتحقيق المستحيل فلن نحاول الرد على هذا التساؤل الذى يتردد كثيراً بهذه الصورة، وسنكتفى بالإشارة إلى أن العلاقة القائمة بين هذه القيم الديمقراطية وبين القوى الإسلامية المختلفة الموجودة اليوم على الساحات السياسية العربية المختلفة، تثير -فى الواقع- عدة تساؤلات. وليس التساؤل الوحيد فى هذا الصدد على أهميته هو التساؤل الخاص بمعرفة ما إذا كانت توجد فى الإطار المرجعى المذهبى للمجتمع الإسلامى، مبادئ تمنع صراحة اللجوء إلى منهج الديمقراطية بل اللجوء إلى القيم الديمقراطية. وأيا كانت الإجابة على هذا التساؤل، فإنها تخفى أحيانا ضرورة توضيح حدود مفهوم الديمقراطية، كما تخفى، على سبيل المثال، ضرورة معرفة إلى أى مدى جعل الفكر الليبرالى العربى من أولوية الإرادة الشعبية مبدأ مطلقاً. وعلينا أيضاً أن نضيف إلى دراستنا لوضع الأقليات ولحرية التعبير، الظروف التى كان الفكر الديمقراطى يسمح دائما فى إطارها بأساليب لحماية إطاره المرجعى. وبما أن مضمون الشعارات يعتبر -أحيانا- أقل أهمية من هوية أولئك الذين ينادون بها، فإننا عندما نريد معرفة ما إذا كان لدى مناضلى الإسلام السياسى -إن لم يكونوا «ديمقراطيين»- فرصة أن يصبحوا «ديمقراطيين»، ينبغى أن نكرر مقولتنا الخاصة بسلوك اللاعبين على الحلبة السياسية، فهو -كما يبدو- أكثر ارتباطاً بخلفيتهم الاجتماعية والتربوية عن إرتباطه بالإطار المرجعى لخطابهم. وعلى ذلك لا يمكن طرح مسألة علاقة الإسلام

---

(١) TOUMI Mohsen, *La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, P.U.F., 1988, p. 38.

(٢) ويذكرنا ذلك بالمبدأ الستالينى القديم: «لا حرية لأعداء الحرية».

(٣) أو على أساس اللغة أو على أساس إقليم بذاته، فإن تبرير هذه التشريعات يقوم على أساس حماية الدولة من جميع أشكال الانفصال الدينى أو العرقى.

السياسي بالديمقراطية من خلال الأشكال التي تفرض على هذه الأخيرة في معظم الأحيان. سنطرح السؤال إذن بطريقة أكثر واقعية ألا وهي محاولة معرفة ما إذا كانت المجتمعات المعاصرة -أي المجتمعات «الإسلامية» المتحققة المختلفة التي تعتبر- جميعها، حصيلة خط سير اجتماعي وتاريخي مختلف -قد وصلت إلى درجة من النمو السياسي يسمح بظهور سلوكيات تنطلق من «تعدد الأحزاب» وتحترم حقوق الأقليات، سلوكيات تتمتع بنسبة من الحضور قادرة على التأثير في الأخلاقيات السياسية المهيمنة بطريقة فعالة. وليس من المستغرب ان تأتي الإجابة غير حاسمة. ولكن هذه الإجابة لا يمكنها الاكتفاء بأستثمار فكرة «تهديد الإسلام السياسي» وحدها، بل ينبغي عليها أن تتغلب على هذه المسلمات الساذجة التي تصنع حدودا بين الإسلام السياسي وباقي الطبقات السياسية فيما يتعلق باستعدادهم لتقبل الديمقراطية.

١٣- المذهب والديمقراطية

إن منطق أولئك الذين يتحفظون على إعطاء الإسلام السياسي شهادة الديمقراطية، يستند أساساً على غياب مفترض في الفكر الإسلامي الكلاسيكي (وفي مفهوم الشورى على سبيل المثال) للفئات التي يقوم عليها مفهوم المعارضة المعاصر. ثم يستند إلى واقع أكثر دلالة ألا وهو أن مؤسسي الإسلام السياسي «الحديث» مثل أبو الأعلى المودودي وحسن البنا[(١)]، كانو دائما يعبرون صراحة -إلى حد ما- عن ابتعادهم عن الفكر الديمقراطي، وأن بعض قادة الإسلام السياسي مازالوا حتى الآن يكررون هذا الموقف بنفس القدر من الحماس. وتكفي قراءة سريعة للتجربة الإيرانية، حيث لجأ المعسكر الخوميني إلى القوة للحد من المعارضة اليسارية، لإنهاء النقاش في معظم الأحيان.

ليس هناك مايبرر إهمال أحد هذه العناصر في التحليل أو التقليل من شأنه ومن المؤكد أن التعبيرات المذهبية الأولى للإسلام السياسي قامت على رفض -صريح إلى حد ما- لمبدأ الديمقراطية.

---

(١) من أجل الاطلاع على دراسات مستفيضة فيما يخص مواقف الإسلام الرسمي المعاصر تجاه مفهوم تعدد الأحزاب والديمقراطية، أنظر على سبيل المثال:

KRAMER Gudrun, "Islam et pluralisme", in *Démocratie et démocratisation dans le monde arabe*, Le Caire, CEDEJ, 1992.

ومازال عدد كبير من قادة التشكيلات الإسلامية -ابتداء من على بن حاج حتى الجماعات الإسلامية- يعارضون حتى اليوم إلى حد ما الإطار الديمقراطى[1]. ومما له دلالته فى هذا الصدد أن هناك عددا لا بأس به من السقطات ومن السلوكيات الفردية أو الجماعية التى تشير -بالإضافة إلى ماسبق- إلى أن بعض «المهتدين» لم يتشبعوا -حتى الآن- بالقدر الكافى بمغزى المفردات التى يستخدمونها وأن نسبة معينة من هذه الأشكال من الانضمام الكلامى إلى هذه القيم -قيم الديمقراطية- لا تتجاوز كونها ثرثرة كلامية. ومع ذلك فافتراض أن التنافر بين الحشد الإسلامى وبين احترام القيم الديمقراطية. هو القراءة الوحيدة الممكنة لهذه الظاهرة -كما هو الحال فى معظم الأحيان حاليا- قد يؤدى إلى جعل قياس فرص الديمقراطية العربية محصوراً فى قدرة نظم الحكم الحالية والمستقبلية على مكافحة تيارات الإسلام السياسى. ومن المؤكد أن ذلك يرجع أولاً إلى أننا عندما نحصر أنفسنا فى هذا الافتراض الوحيد فإنه يميل إلى أن يكون مسلمة بديهية، كما يميل هذا الافتراض إلى أن يقوم فى مجال الإدراك المعرفى بالدور الذى يلعبه الحزب الواحد فى إطار تعدد الأحزاب الضعيف. وبصرف النظر عن هذا الخطأ الذى قد نقع فيه من حيث الشكل، فليس التسليم بالتنافر التام بين قوى الإسلام السياسى والإطار المرجعى للفكر السياسى الليبرالى، بمنأى عن أوجه نقد عديدة على مستوى المضمون كما سنرى بعد ذلك.

١٤- أى إسلام؟ وأى إسلاميين سياسيين؟ وأى ديمقراطية؟

هل هناك إمكانية للتوافق بين «الإسلام» و«الديمقراطية»؟ ولأن عملية تمثيل التيارات السياسية المختلفة لتتحول إلى مؤسسات نتاج حديث للفكر الغربى، فهناك ما يغرينا إلى حد كبير أن نستنتج أن فكرة المعارضة السياسية - وشرعيتها فيما يتعلق بدورها فى الحد من تجاوز السلطة- فكرة غريبة عن الفكر الإسلامى الكلاسيكى. بل قد نصل (مع افتراض أن مناضلى الإسلام السياسى هم الورثة الطبيعيون لهذا المذهب وحراسه اليقظون) إلى أنه قد يمنعهم من ضم العناصر الضرورية فى بناء مؤسسات الديمقراطية. وقد يتوصل علماء بارزون فى مجال التاريخ المقارن، إلى إثبات ضرورة إضفاء طابع نسبى -إلى حد كبير- على مثل هذه الاستنتاجات. ومع التسليم بأن سلطة الحاكم -فى القانون الإسلامى التقليدى- كانت تبدو سلطة لا تحدها مؤسسات

(١) تقدم الصحافة بانتظام آراءهم المختلفة فى هذا المجال. وفيما يخص الجزائر أنظر على سبيل المثال:
AL-AHNAF M., BOTIVEAU B., FREGOSI F., *L'Algerie par ses islamistes*, Paris, Karthala, 1991.

تعدد الأحزاب، فإنها لم تكن أبداً سلطة مطلقة، ولم ينظر أحد أبداً إلى الخليفة على أنه معصوم من الخطأ مثلما كان الحال بالنسبة لخليفة القديس بطرس، وذلك لأن سلطة الحاكم المسلم قائمة على أساس شبه تعاقدي؛ إنها قائمة على «بيعة» تتم فى شكل اعتراف متبادل مع المجتمع، وكانت إمكانية المحاسبة -التى كانت تتم فى الغالب عن طريق العزل أو القتل- فكرة موجودة بوضوح فى إطار المؤسسات الإسلامية، إلا أن التعبير عنها كان يتم داخل إطار الثقافة السياسية المهيمنة التى كانت -فى ذلك الحين- ثقافة دينية. وعلى ذلك كان معيار الحكم على شرعية أعمال الحاكم لا يستند إلى رأى أغلبية رعاياه بقدر ما يستند إلى قدرة هذا الحاكم على عدم مخالفة معيار يُقال عنه إنه «إلهى». وهذا لا يمنع أن يتولى تفسير هذه الشرعية «الدينية» وسطاء من البشر تمنحهم النظرية السياسية حق أخذ القرار -فيما يتعلق بوضع حد لتجاوزات السلطة- فى حالة حصولهم على تأييد الأغلبية من رجال «الطبقة السياسية». ولكن مثل هذه المقارنات بين مفاهيم نتجت عن أطر تاريخية مختلفة لا تؤدى إلا إلى نتائج محدودة[1]. هل هناك توافق بين إطار

---

(١) أنظر الملحوظات المفيدة التى قدمها جان لوكا فى :

BURGAT François et LECA Jean, "Les Elections algériennes et la mobilisation islamiste", in *Maghreb-Machreq-Monde arabe*, septembre 1990.

«نواجه هنا مشكلة مألوفة فى تاريخ الأفكار (...) وهى أن معنى مؤسسة أو فكرة، تنشر فى إطار تاريخى محدد، قد يأخذ معنى آخر فى إطار آخر وعند ترجمته الى منظومة فكرية أخرى (وفيما يخص موضوعنا فإن مفهوم «المعارضة» لا يوجد فى الإطار الأصلى (الإسلام). ومن الناحية الفنية فليست «البيعة» هى عملية اختيار الحاكم (لأن البيعة تتم بعد الاختيار) وليست مساوية لمصطلح «الولاء» (الذى تسبقه البيعة وتحدده قانونا). إن البيعة عملية تبادل من النمط التجارى بين طرفين: الحاكم وحاشيته الصغيرة فى مركز السلطة (ومن بينهم رجال الدين الذين يتمتعون بالسلطة أحيانا وبشكل استثنائى)».

LEWIS Bernard, *The Political language of Islam*, The University Press of Chicago, 1988, p. 58.

ودون هذا الاعتراف المتبادل بين الحاكم والمحكومين، لا يتمتع الأول بالشرعية. ومع ذلك فقد كان الحاكم الذى يفرض نفسه بقوة السيف يعتبر حاكما شرعيا تجب له الطاعة والولاء، وذلك حقنا لدماء المسلمين وتجنبا للفتنة.

LEWIS, op. cit., p. 102; LAMBTON Ann, *State and government in Medieval Islam*, Oxford University Press, 1981, p. 110-111.

يبقى بعد ذلك أن نحدد ما إذا كان هذا التبادل الرأسى ممكن أن يتحول الى تبادل حقوق أفقى بين حكومة ومعارضة -خاصة إذا تم نقله فى الدستور الى تبادل افقى- أو بينهما وبين العديد من القوى المعارضة التى تتجسد فى شكل أحزاب لا ينطبق عليها المعنى التحقيرى التقليدى -معنى الفئة الضالة- الذى نجده فى الإسلام الكلاسيكى.

مفاهيم الشورى وبين مفهوم الديمقراطية؟ إن هذين الإطارين قد لا يتطابقان تماماً [1]. ولكن من البديهى أن لا ينحصر جوهر النقاش فى ذلك.

١٥- ديناميكية إعادة التوظيف

وكما سبق أن قلنا، من المؤكد أن التعبيرات الأولى عن الإسلام السياسى «الحديث» قامت على إدانة مبدأ الديمقراطية. لأن الاعتراف بأولوية الإرادة الشعبية كان سيؤدى -فى رأيهم- إلى إعادة النظر فى سلطة العلما، المطلقة وإلى أن يوضع قانون العدد وحده فى الكفة الأخرى المقابلة لعلمهم بالناموس الإلهى. كانت الديمقراطية مرفوضة من حيث المبدأ لأنها تتضمن فكرة تكوين أحزاب داخل هذا المجتمع، ويؤدى ذلك -ضدا لمبدأ الوحدة المقدس- إلى تقسيم المجتمع. وكانت الديمقراطية مرفوضة أيضاً لأن فكرة التشريع الإنسانى تتعارض مع القراءة الحرفية لمبدأ أولوية المعيار الدينى ولمبدأ قدرة القرآن والسُنة على تغطية جميع المعاملات التى تتم فى المجتمع.

---

(١) فى هذا الصدد يقول طارق البشرى فى إطار ندوة الشورى والديمقراطية فى الإسلام التى نشرتها جريدة الأهرام يوم ١٤ مارس ١٩٩١:

«عندما ننظر إلى الشورى فى علاقتها بالديمقراطية فإنى أتصور ان هناك مستويين من المعانى ... أولا: أن الشورى تمثل قاعدة ومبدأ وهى تعبير عن الظاهرة المطلوب الحديث عنها من حيث هى سلوك يجب أن يتبع عند اتخاذ القرار. ولذلك فنحن مأمورون بأن نستشير بهذا المعنى «وشاورهم فى الأمر» فاللفظ نفسه يأتى للدلالة على الجانب السلوكى من فعلنا عندما نريد أن نتخذ قرارا عاما فى أمر يتعلق بالولاية العامة، وثانيا إن الديمقراطية تنصرف أساسا إلى نظام فى بناء المؤسسات وهنا يرد الى الذهن مباشرة نموذج لبناء المؤسسات يتميز بأمرين أساسيين: الأول أن القرار العام لا يصدر إلا بعد أن يمر على مجموعة من الهيئات التى يتخلق من خلالها فلا تستبد بالقرار هيئة واحدة تقريرا وتنفيذا ورقابة إنما تنفصل هذه الوظائف بين هيئات ثلاث. والنقطة الثانية هى أن مصدر القرار لا من فرد واحد إنما من مجموعة من الأفراد. أما الهيئة التشريعية لتنشأ من مجموعة كبيرة من الأفراد ويتداولون فيما بينهم العلاقة التى تربطهم ببعض علاقة أفقية. فى حين أن الهيئة التنفيذية تتكون بشكل هرمى مختلف تماما عن هذا الوضع الافقى من رئاسة ومرءوسين والقرار فى الهيئة التنفيذية يصدر من أعلى وليس من أسفل ... وظيفة الرقابة هى وظيفة الجهاز القضائى. أما التنظيم الشورى (...) فهو مختلف (...) لأن النظام الإسلامى لم يعرف السلطة التشريعية إنما عرف الوظيفة القضائية ووظيفة التنفيذ لأن السلطة التشريعية هى أمر مكفول من عند الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة. وهذا أمر يتولاه القضاء لأنه يجتهد برأيه فى هذه النصوص المنزلة ويقضى بها من عنده فالقاضى فى الإسلام يقوم بوظيفتين فى الواقع: وظيفة تشريعية بالمعنى الذى نعرفه اليوم ووظيفة قضائية يعاونه فيها المفتى. فالحاكم عندما يعين القاضى لا يحدد له قانونه وإنما متى عينه فقد استمد ولايته فى القضاء من القانون الذى يطبقه وهو فى القرآن والسنة مباشرة ... والاتصال بين الهيئتين وارد ولكن بشكل مختلف».

وفيما يتعلق بالظروف الراهنة تم النظر إلى هوية مفردات اللغة الديمقراطية -خلال مدة طويلة- على أنها هوية تنتمى التى التراث الغربى وإلى نظم حكمه (ثم إلى انتمائها إلى «بدائله» المفترضة داخل العالم العربى) التى كان منطق الإطار المرجعى للإسلام السياسى حريصا على إبراز ابتعاده عنها. هذا بالإضافة إلى أن الاستخدام -الإنتقائى إلى حد كبير- الذى تقوم به الأنظمة العربية لهذه الأطر المرجعية، لم يساهم فى إضفاء قيمة إيجابية عليها. إن هذه التحفظات لم تختف اليوم تماما -فى أى مكان- من الإطار المرجعى للإسلام السياسى. ورغم أن عددا لا بأس به من أولئك المناضلين قد استطاع التغلب على هذه التحفظات، فمازالت حجج بعض القادة -وخاصة القادة الجزائريون- تنصب أساساً على التعارض بين الصيغة الديمقراطية وأولوية المعيار الدينى. وفى ملف أصدره لسان حال جبهة الإنقاذ الجزائرية، يوجه على بن حاج هذا النداء الذى يدعو فيه الجميع إلى مهاجمة هذا «السم الديمقراطى»[1]:

«من بين الأسباب التى تجعلنا نرفض المذهب الديمقراطى، أن الديمقراطية تقوم على رأى الأغلبية، فمعنى ذلك أن رأى الأغلبية هو المعيار لمعرفة ماهو عادل ومعقول. وبناء على هذا المبدأ، نجد أن رؤساء الأحزاب يحاولون كسب أكبر عدد ممكن من الأشخاص، ولو كان ذلك على حساب الإيمان والكرامة. والدين والشرف، من أجل هدف وحيد هو كسب أصواتهم فى المعارك الانتخابية. أما نحن أهل السنة، فنعتقد بأن الحق لا يظهر إلا فى دلائل الشريعة الحاسمة، ولا يتجلى فى عدد الأصوات المشتركة ولا عدد الأصوات الديماجوجية، إن الذين تبعوا النبى كانوا عددا بسيطاً للغاية، بينما قام عدد وفير من الناس باتباع طريق الوثنية»[2]. [...] «الحاكم ليس مؤهلاً لتعديل القانون [...] هذا الحق لا يرجع إلى الحاكم أو إلى الشعب، بل يرجع إلى علمائه الذين يعرفون قوانين الاجتهاد، كما يعلمون ظروف الزمن الذى تعيش فيه المجتمعات التى يكونون جزءا منها»[3].

وعموماً، فلا زال الاعتقاد بأن مفردات الديمقراطية تنتمى إلى الغرب، يهيمن بوجه خاص على أكثر القطاعات تقليدية فى الإسلام السياسى. وقد شعر على بن حاج غداة انتصار حزبه فى

(١) «المنقذ» عدد ٢٣و٢٤ (مقتطفات وردت فى:
AL-AHNAF, BOTIVEAU, FREGOSI, op. cit., p. 95 et suiv.

(٢) المصدر السابق، ص٩٤.

(٣) نفسه

انتخابات يونية ١٩٩١ بالحاجة إلى إعلان «أن ذلك انتصار للإسلام، وليس انتصارا للديمقراطية».

إن رفض بعض قادة الإسلام السياسى الانضمام إلى منطق الديمقراطية يعبر عن نفسه كذلك من خلال إدانة الأنظمة التى يُقال عنها إنها ديمقراطية وعن طريق التنديد بمفهومها الخاص بمقتضيات تعدد الأحزاب الذى غالبا ما يتسم حاليا بطابع انتقائى إلى حد كبير. وفى هذا الطريق الصعب، طريق تطبيق الديمقراطية، ليس من اليسير إثبات أن النخبة التى يقال عنها إنها علمانية قد تطورت -على مستوى آخر غير مستوى النوايا- بطريقة أسرع وأكثر دلالة مقارنة بمعارضيها الإسلاميين. ومن الطبيعى أن تنتشر فكرة اللاجدوى فى هذه الخطب «الغريبة» على ثقافة الأب، خاصة بين أولئك الذين قامت السلطات التى يقال عنها أنها «ديمقراطية» «شعبية» وحريصة على حقوق الإنسان، بقمع نسبة لا بأس بها منهم. هذا هو موقف عباس مدنى عندما يطرح هذا السؤال:

> «ماهو النموذج السياسى الذى يمكنه أن يكون بديلاً لنظام الحكم الحالى. وإلا فلماذا نعارض هذا النظام؟ هذا النظام يقول عن نفسه إنه ديمقراطى واسمه «الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية». ويدفعنا ذلك إلى القول إن شعار «الديمقراطية» الذى ينادى به البعض ليس إلا تهريجا (...)»[1].

وعلى نقيض أفكار الإسلام السياسى فى شمال أفريقيا، يبرز القائد البارز لحزب النهضة التونسى: راشد الغنوشى -رغم اقتناعه الواضح منذ فترة طويلة بمفردات الديمقراطية[2] - التناقض الصارخ الذى يتضمنه خطاب نظام الحكم تجاه منافسيهم الإسلاميين، إذ تتوافق الحجج:

---

(١) واستطرد قائلا: «تمثل الديمقراطية بالنسبة لبعضهم نموذجا وهدفا والديمقراطية من الناحية التاريخية ليست كذلك. ينبغى الرجوع إلى قدماء الفلاسفة اليونانيين حيث كانت الديموقراطية تعنى بالنسبة لهم «حب الشعب». وفيما يخصنى أعتبر أن الديموقراطية وسيلة وليست هدفا. فهى مساحة نقاش وليست نموذجا إصلاحيا ينهى الأزمة الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية (...) وهذا النظام الحاكم يخفى حقيقته خلف هذا المفهوم لأنه لا يجرؤ على الاعتراف بأنه شيوعى، خاصة والشيوعية لا تعيش الآن أزهى عصورها، إن مفهومنا عن الديمقراطية هو أنها تسمح للشعب بإعطاء رأيه. وإذا كانت دولتنا تمرحاليا بأزمة سياسية، فالحوار هو أفضل وسيلة للوصول إلى شئ».
استشهاد ورد فى : .[Interview avec *Algérie Actualité*]

(٢) منذ عام ١٩٨١، وهو التاريخ الذى أعلنت فيه «حركة الاتجاه الاسلامى» (لأول مرة) تأييدها لتعدد الأحزاب وتعهدت بالاعتراف بأية أغلبية -حتى لو كانت «شيوعية»- تفوز فى التصويت الشرعى بتونس «(وسنقدم ذلك النص فى الفصل الخاص بتونس)».

التى يقدمها تقريبا والحجج العامة التى يطرحها المرشحون فى الانتخابات.

«ومما هو جدير بالأسف أن حصيلة إنجازات مهاجمينا فيما يتعلق بالديمقراطية وحقوق الإنسان تشير الإرتياب إلى حد ما ... فهم لم يكفوا عن اضطهاد الحريات، وتزييف الانتخابات، واحتكار الإعلام. إننا غارقون فى العبث [...] والحقيقة البسيطة هى أن أعداءنا يجدون دائماً صعوبة فى التكيف مع الديمقراطية، وتعدد الأحزاب. بل رفضوها صراحة خلال مدة طويلة. واليوم يطبقونها بصورة مخزية وبطريقة مقنّعة. فهم لا يقبلون اللعبة الديمقراطية إلا إذا كانوا هم الرابحين فى جميع الأحوال. بل أذهب إلى أبعد من ذلك: فلنفترض أننا مناهضون محنكون للديمقراطية. وأن أعداءنا ديمقراطيون لاغبار عليهم. فإن كانوا صادقين، لكان فى استطاعتهم إجبارنا على مشاركتهم اللعبة الديمقراطية. وفى فرنسا، ليست المشاعر الديمقراطية لدى اليمين المتطرف واضحة (ونفس الكلام ينطبق على اليسار المتطرف)، ولكن لا أحد يحاول أستبعاده من الديمقراطية الفرنسية. ونفس الشئ ينطبق على الديمقراطية الإسرائيلية أو على الديمقراطية الأمريكية والبريطانية والألمانية ... الخ وبفضل اللعبة الديمقراطية تم إدماج -أو تهميش- جميع الأحزاب السياسية المتشبعة بالأيديولوجيات المتسلطة، فينبغى إذن إتاحة الفرصة لنا فى الديمقراطية ولو كان ذلك لمجرد إعادة تربيتنا.

هناك (فى تونس) حزب شيوعى. ولم يطلب منه أحد التراجع عن الماركسية، من أجل الإعتراف به، خاصة وأيديولوجيته غير ديمقراطية. إن هذا الإلزام بالاعتراف بالديمقراطية يفرض علينا فقط لأنهم يحاولون التخلص من حزب قوى له نفوذ»[1].

هذا لا يمنع أن معظم قادة الإسلام السياسى أصبحوا يعلنون صراحة تأييدهم لمبادئ تعدد الأحزاب الديمقراطية. وبالنسبة لبعضهم، فإن الحجج التى تعضد ذلك الانضمام لم تعد من قبيل مجرد التكتيك - وخاصة بالنسبة لراشد الغنوشى ولغيره كذلك -بل أصبحوا ينادون بهذه المبادئ

---

(١) Interview pour *Jeune Afrique Plus*, juillet 1990.

بمثابرة لا يمكن تجاهلها باستمرار[١]. ويدافع راشد الغنوشى عن هذا المبدأ باستمرار أمام مستمعيه الشرقيين:

«كفوا عن القول إن مفهوم الديمقراطية غريب عن ثقافتنا. كفوا عن القول إن (هذا المفهوم) ملك للغرب فقط. إنكم مخطئون، فالديمقراطية هى الإسلام [...] ماذا نقول عن مناضلى الإسلام السياسى الذين يقولون إن الديمقراطية مفهوم «كافر»؟ وإذا كان ذلك مجرد خلاف لغوى، فإن المشكلة شكلية [...] إن الديمقراطية مجرد أداة تنظيم سلمية للصراعات السياسية والفكرية [...] وإذا كان الدين الإسلامى لا يمكن أن يتضمن أى قيود، فبالأحرى أن يكون ذلك الأمر فى السياسة [...] لا يمكن أن تكون الحريات خطرا على الإسلام طالما أنها تمثل جوهره [...] إن الذين يعتبرون الديمقراطية كفرا مخطئون. وقد حسم هذه المسألة متخصصون بارزون فى الاجتهاد. إن قرن الديمقراطية بالكفر اجتهاد خاطئ»[٢].

حتى عباس مدنى الذى تعددت تصريحاته الواضحة، فيقول إنه فى حالة الهزيمة الانتخابية:

«سنقبل إرادة الشعب ونحترمها [...] ففى دولتنا مسلمون وفيها غير مسلمين ويجب علينا لكى نتحاشى «لبننة» الموقف، أن نتفق على حد أدنى، أى على إرادة الشعب»[٣].

حين يتحدث أحد قادة الإسلام السياسى مثل هذا الحديث ينكر عدد كبير من دارسى هذه الظاهرة أن ذلك الموقف من قبيل التطور ويعتبرونه مجرد «كلام» أو يرون فيه المظهر الإيجابى «للغة ثنائية» لا مفر منها، ومن منظور هؤلاء أن هذه الثنائية لا تدل على ازدواجية؛ لأن

---

(١) والأمر كذلك بالنسبة لجزء من أجزاء التيار المصرى على الأقل، نذكر على سبيل المثال: حزب العمل الاشتراكى برئاسة إبراهيم شكرى، فقد حصل أعضاء الاتجاه الإسلامى فى إطار هذا الحزب على أغلبية الأصوات منذ مؤتمر مارس ١٩٨٩، وهذا الحزب يدافع عن آراء قريبة من وجهة نظر راشد الغنوشى، أنظر مواقف عادل حسين (فى جريدة «الشعب» لسان حال هذا الحزب) بخصوص هذا الموضوع :

"Nationalisme, communisme, islamisme : itinéraire d'un intellectuel égyptien", *Egypte / Monde arabe*, n° 5.

(٢) فى حوار مع المجلة الأسبوعية الجزائرية :

Horizons, 22 août 1991, p. 1 et 12.

(٣) فى حوار سبق ذكره.

تحليلاتهم القطعية تلك تفترض ضمناً أن جانب «الشمولية» هو الذى سيتغلب دائما فى النهاية. وعندما كان عبد الفتاح مورو (السكرتير العام السابق لحركة الاتجاه الإسلامى) يمتنع عن التصريح بالأجوبة «المتشددة» التى كان ينتظرها المستمعون من «قائد متشدد»، كان يطلق عليه دائما اسم «السيد ڤاليوم». أما تصريحات عباس مدنى المعتدلة والمرنة والتى لا يحصرها العد - رغم أن وسائل الإعلام تنشرها على نطاق أضيق من تصريحات زميله بن حاج، التى تحقق الدور الذى رسمه الإعلام للخطاب السياسى الإسلامى فيتم تقديمها بالنسبة لبن حاج الذى «يتقاسم معه الأدوار»، باعتبارها «الوجه الإيجابى للعملة» ... الخ وعندما يشعر هذا الأخير بالحاجة إلى الابتعاد عن هذا التشدد يكف كلامه (بالنسبة للدارسين المشار إليهم) عن أن يكون «شاهداً» ليصبح مجرد «كلام» يؤكد منظورهم. وسرعان مايميل إلى الاختفاء الحرص المنهجى الذى كان يستخدم استخداما وفيراً فى الحالات الشبيهة بعباس مدنى، بينما كان من المفروض اللجوء إلى مثل هذا المنهج فى حالة مثل حالة موقف بن حاج لكى يأخذ فى الاعتبار البعد الزمنى من أجل قياس معنى وأبعاد هذه الحاجة إلى الابتعاد وهكذا يتم (دون بذل قدر كاف من المجهود المنهجى) تعضيد فكرة وجود تضاد عام، هيكلى، لا رجعة فيه، بين القوى التى تتكون فى إطار التيار الإسلامى وبين ظهور النظم الديمقراطية.

ولكن هذا الموقف يتسم بنفس القسط من الطابع «الأيديولوجى» والتعسفى الذى تتسم به آراء أولئك الذين يعطون ثقتهم للاتجاه العكسى، أى للمزايدات الديمقراطية التى نجدها فى خطاب جزء من هذه القوى : لماذا؟

هناك ماهو أهم من تقييم الممارسات السياسية فى المجتمعات الإسلامية فى العصور القديمة، بل ماهو أهم -رغم أنه أقرب إلينا- من تقييم ممارسات مؤسسى التيار الإسلامى الجديد، ومن الضرورى أن ندرج فى تحليلنا لهذه الظاهرة، تأكيد قدرة المجتمع الإسلامى -وقدرة الإسلام السياسى- على تطوير نظام للتعامل لا يتعارض مع احتفاظه بالارتباط بدين أو عقائد لايمكن المساس بها. وعندما تحكم «العين» الخارجية على الذين يستندون إلى الإسلام بأنهم كُتب عليهم أن يظلوا إلى الأبد منفصلين عن عالم القيم السياسية الحديثة، فإنها تعبر بهذه الطريقة عن رفضها لفكرة التطور التاريخى. ومن المفارقات أن هذه الرفض شبيه إلى حد كبير بالرفض الذى يحق لنا أن نلوم مظاهره فى التيار الإسلامى: عندما نسلم بما نفترض أنه الطابع الذى لا يتغير فى السلوك السياسى المرتبط بالدين الإسلامى، فإننا بذلك نؤيد ما يدعون أنه الطابع الأبدى لمعاملات الإسلام وهذا هو جوهر

الإطار المرجعى للتيار الإسلامى. ونجد نفس هذا الرفض للتطور التاريخى فى هذه النداءات المتكررة التى تنادى بالعودة إلى الشريعة العتيقة، ويعتبر ذلك بمثابة برنامج بالنسبة لأقل منافسى إمام قم تفتحا. وبرفض فكرة إمكانية التطور بالنسبة لمناضلى الإسلام السياسى، يتأثر نقادهم بهذه الرؤية الأيديولوجية للغاية التى يقدمها التيار الإسلامى عن نفسه وعن نظام معاملاتهم.

لا يمكننا إذن النظر إلى القوى التى تتحرك فى إطار الإسلام السياسى على أساس معيار وحيد يتسم بالسكون -وهو فى هذه الحالة معيار سلبى- لتقييم قدراته فى المجال الديمقراطى. فى الوقت الذى نغض النظر فيه عن باقى الطبقة السياسية التى مارست عشرات السنين من الاستبداد. فمن شأن هذا المسلك أن يؤدى بنا إلى تصور قدرة هذه الأخيرة تلقائياً على حمل مشعل الحريات الفردية والجماعية لمجرد أنها تسعى لإبراز اختلافها مع التيار الإسلامى، كما يؤدى بنا إلى أن نرى أن لديها مطلق الحرية فى حماية نفسها من هؤلاء المنافسين.

وبما أن قوى الإسلام السياسى تمثل عنصراً من عناصر واقع هذه الدول فإن مساهمتهم تبدو لنا شرطا ضرورياً للانتقال إلى الديمقراطية التى قد تفقد كل معانيها فى حالة غيابهم، أو بالأحرى إذا تم ممارستها «ضد» جيل كامل من مناضلى الإسلام السياسى، وليس لدينا مايسمح بتوقع الدور الذى قد يلعبه هذا الجيل فى إطار الديمقراطية، فقد يمثل قيداً هنا، وقد يمثل طرفاً مساهما هناك.

١٦- الشريعة والعلمانية : حدود إعادة التوظيف

قد يقول لنا البعض، إلى أى مدى يستطيع فكر ينطلق من الدين إعادة توظيف الإطار العلمانى للفكر الديمقراطى الغربى؟ هل هناك إمكانية إيجاد تناغم بين سيادة الدين وسيادة الشعب التى تعتبر أساس الديمقراطية؟ وإذا أخذنا فى الاعتبار أن جوهر الديمقراطية يقوم على مبدأ أولوية الإرادة الإنسانية فى مجال المعاملات، فسنجد أن هناك حاجزا لا يمكن تجاوزه بين العلم «الغربى العلمانى» والعالم «العربى الدينى». ألا يمكن فعلاً تجاوز هذا الحاجز؟ من أجل تقييم أكثر دقة للموقف، علينا التحقق من مقولة أن الفكر السياسى الغربى قائم على حرية الإنسان المطلقة فى اختيار القوانين التى تحكمه وتحديدها. أو بمعنى أدق، علينا التحقق من أن الممارسات الغربية قد جعلت من هذا المبدأ النظرى، معياراً مطلقاً بالفعل. ويبدو أنه يتحتم علينا إضفاء بعض الظلال على هذه الرؤية عدا بعض الحالات النادرة الاستثنائية. ابتداء من الولايات

المتحدة («فى الله نثق "In God we trust") إلى النظام الجمهورى فى فرنسا مروراً بانجلترا وألمانيا الفدرالية، كل هذه التجارب المرموقة فى مجال الفكر الليبرالى تسلم فعلا بوجود مبادئ أعلى من إرادة الإنسان، سواء كانت هذه الإرادة جماعية أو إرادة الأغلبية. وفى عدد لا بأس به من الحالات، ظلت الأشارة إلى الناموس الإلهى صريحة، هذه هى حالة الولايات المتحدة، وألمانيا وبريطانيا. وفى معظم الحالات الأخرى، لم تختف هذه الإشارة إلا شكلياً -وإن كان الفرق بن هذين الموقفين لا يستهان به- إذ أن «المواثيق الدولية» تفرض على الأعضاء المؤسسين مبادئ مشهورة بأنها أعلى من إرادة أية أغلبية برلمانية. وبالفعل تدل «مبادئ القانون العامة» وهذا «القانون الطبيعى» أو ذاك على أن إرادة الإنسان كانت دائما -حتى عندما كانت تعبر عن رأى الأغلبية- خاضعة لمجموعة من الأطر المرجعية العالمية دون أن تكون مؤهلة لوضع هذه الأطر موضع التساؤل. وتدل هذه «المبادئ» و«القوانين» كذلك على أنه لكى يتم الحد من تجاوزات الأغلبية -أيا كانت شرعية انتخابها- ينبغى تقبل وجود مبادئ متأصلة تُستمد -بحكم الأمور- من مصدر آخر غير الإرادة الإنسانية. وبناء على ذلك يتم تقبل فكرة أن الإرادة الإنسانية ليست المصدر الوحيد لصياغة المعايير ووضعها.

إن غياب إشارة صريحة إلى الأصل الإلهى لهذه المجموعة من المعايير قد يشير إلى الاختلاف. ولكن هذا الاختلاف ينبغى النظر إليه بأعتباره أمراً نسبياً إلى حد كبير لأنه نتيجة للشكل والإطار -التحرر من الوصاية الكنسية- اللذين نجم عنهما صياغته للرغبة فى تأكيد مبدأ أساسى.

أليس فى القانون «الدينى» قدر من الطاقة «الشمولية» أكبر من تلك التى تود فى القانون الإنسانى فيترتب على ذلك أن تصبح الأقليات التى ترفض هذا القانون «الدينى» أكثر عرضة لأن تكون ضحايا استبدادية تلك الطاقة؟. وفى هذه الحالة ماذا سيكون مصير الذين يعارضون الناموس الإسلامى؟ يقدم التاريخ قدراً كافياً من الأمثلة التى تم فيها تجاوز المعيار الإسلامى من جانب الأطراف الإنسانية فى الدول الإسلامية. وربما لا يكفى أن نذكر الضمانات الخطابية التى قدمها عدد لا بأس به من قادة الإسلام السياسى بخصوص احترام خصومهم السياسيين. يقول راشد الغنوشى منذ ١٩٨١:

> «نحن على استعداد لاحترام أية أغلبية تفوز شرعياً فى الانتخابات حتى لو كانت هذه الأغلبية شيوعية».

ويمكننا بالفعل الكشف بين سطور خطاب الإسلام السياسى عن مجموعة من الظلال التى تعكس صعوبة تقبله للشرعية الكاملة للحقوق السياسية بالنسبة لأعداء الإسلام السافرين، وهذا

يقدم دليلاً إضافياً على «اختلاف» الإطار المرجعي للإسلام السياسي وهو اختلاف لا يمكن التهوين من شأنه. وينطبق نفس الكلام على محفوظ نحناح («طالما لا تتعارض الديمقراطية مع جوهر الإيمان الإسلامي، فهي أمر ينبغي على المؤمن التمسك به»)(١) ويبدو بصورة أوضح في أقوال عباس مدني التي تعبر في معظم الأحيان عما تريد «العين» الخارجية اعتباره نوعاً من التناقض الذي لا يمكن التغلب عليه:

> «إننا نقول إن الانتخابات حاسمة بالنسبة للجميع، أيا كانت نتائجها سنحترم الأغلبية حتى لو كانت هذه الأغلبية صنعها صوت واحد. إننا نعتبر بالفعل أن الذي ينتخبه الشعب يعكس رأى الشعب.
>
> وعلى عكس ذلك، لن نقبل أن يقوم هذا الشخص المنتخب بالاضرار بمصالح الشعب. ولا ينبغي أن يكون هناك تناقض بينه وبين الشريعة ومذهبها وقيمها. لا ينبغي أن يناهض الإسلام.
>
> من يعادي الإسلام فهو عدو الشعب»(٢).

فلنكرر مرة أخرى ماسبق قوله، إن معيار «التناقض» ينبغي أن يُدرج ضمن اعتباراته نظرة متأنية للإطار المرجعي (الديمقراطية الغربية) الذي يُستخدم ضمنا باعتباره معيار التقييم. إن التجارب الليبرالية الغربية كانت دائما تضع حدوداً - على مستوى المبادئ وحدها - لحرية تعبير أنصار النظم التي تعتبر أنها تتناقض معها. هل ينبغي أن نذكر على سبيل المثال أن دستور ألمانيا الغربية يرفض ضمان الحقوق السياسية لمن لا يعترف صراحة بمبادئها، وأن الولايات المتحدة تمنع الشيوعيين أو أولئك الذين يشتهرون بالانتماء إلى ذلك المذهب، من دخول أراضيها؟ ... الخ

هنا أيضاً يؤدي التأويل التاريخي للأطر المرجعية إلى إضفاء طابع نسبي لحجم التصدع الظاهري بين الخطابين. فإذا انحصر حجم «الشريعة الإسلامية» في الدور الذي يقوم به «القانون الطبيعي» و«المبادئ العامة» التي يتضمنها الفكر الغربي -والتي تستخدم باعتبارها إطاراً مرجعيا نهائيا لانتاج المعايير التي يصدرها الانسان - أصبح من غير المستحيل التوفيق بينه وبين إطار الديمقراطية العلماني. ويعبر عادل حسين عن وجهة النظر هذه عندما يرفض أن يحتكر الاطار المرجعيُ الاسلاميُ تشكيل واحد، كما يدافع عن ضرورة أن يكون هذا الاطار المرجعي

---

(١) في حوار مع مجلة *Horizons* يوم ١٨ نوفمبر ١٩٩٠، ويضيف محفوظ نحناح: «بوصفي مسلما عليّ البحث عن الحكمة والمعرفة في أي مكان، طالما لا يتعارض ذلك مع الإيمان. إذا كانت وجهة النظر هذه تتفق مع الديمقراطية في بلدنا أو في أية دولة أخرى، فنحن أول من يتحتم عليه الدعوة إليها، ليس وفقا للمفهوم اليوناني الذي مزق المجتمع، ولا وفقا للمفهوم الروماني الذي فرض النظام العسكري، ولكن وفقا للرؤية الاسلامية التي تعطي أكثر الناس تواضعا حق التعبير عن أنفسهم».

(٢) في حوار سبق ذكره للكاتب مع عباس مدني.

إطارا مشتركاً لجميع الاتجاهات السياسية بما فى ذلك الاتجاهات المسيحية :

«فى كل أمة إطار عام، دستور أو مبادئ عامة تنسق الجهود وتنظم اللعبة السياسية. القواعد والمبادئ العامة التى تحكم اللعبة السياسية واضحة وبالتالى تتم اللعبة سلمياً وبطريقة بناءة -نحن فى حاجة إلى أيديولوجية عامة، أى إلى مبادئ عامة تنظم اللعبة فى مجموعها وتقود عناصرها المختلفة، لأن ذلك شرط لكى تتم اللعبة بطريقة سليمة. إننى أعتقد أن هذه القواعد العامة، هذه المبادئ العامة لهذه الدولة هى الإسلام.

لا يتعلق الأمر بانشاء حزب واحد. أرجو أن يتواجد هنا الإخوان المسلمون، والناصريون أيضاً ... الخ ولكننى أعتقد أن كل ذلك ينبغى أن يتحرك تحت شعار الإسلام. لأنه هويتنا. أرجو ألا يحتكر الإخوان المسلمون الإسلام. فهم يمثلون أتجاها معيناً فى المجتمع الإسلامى ولكنهم لا يمثلون الاتجاه الوحيد. أرجو أن يكون عملنا جميعاً قائما على نفس الأساس، أن نتنافس بناء على نفس هذا الأساس. وبالطبع يوجد بيننا اختلافات فى التفاصيل، أو حتى اختلافات فى وجهات نظر أساسية، ولكن سيظل كل ذلك فى إطار الإسلام. الأقباط؟ هذا ينطبق أيضا على الأقباط. كما سبق أن قلت، فالإسلام ميراثنا وهويتنا، وروحنا، وينطبق ذلك على المسلمين كما ينطبق على الأقباط. فهم أبناء نفس التاريخ. أيا كانت الظروف كان الأقباط يمثلون جزءاً من المجتمع (...) ولم ترتد النساء المسلمات فى المدن وفى القاهرة زيا خاصا بهن إلا منذ وقت قريب جداً، بينما مازالت ترتدى النساء المسيحيات مثل عدد كبير من النساء المسلمات أزياء تتمشى مع النماذج الأوروبية (...) وإذا خرجتم من القاهرة وذهبتم إلى الصعيد، ستجدون أن النساء المسلمات والقبطيات يرتدين نفس الأزياء، ويمثل ذلك الثقافة المشتركة والتقاليد المشتركة. إن الإسلام بقيمه وأسلوب معيشته هو ميراث كل الذين يعيشون فى مصر سواء كانوا مسلمين أم مسيحيين. إنكم تعرفون جملة مكرم عبيد الشهيرة: «الإسلام وطنى، والمسيحية دينى». وقد اعتاد بعضنا على أن يقول : الأقباط هم مسلمون يذهبون إلى الكنيسة يوم الأحد. كانت كلمة «رب» تستخدم دائما فى اللغة القبطية الكلاسيكية بدلاً من «الله»: إن شاء الرب بدلاً من «إن شاء الله». ومن الناحية العملية يقول معظم الأقباط «إن شاء الله» مثل المسلمين. ومن النادر جداً أن نسمع شيئاً آخر. ومن الممكن ذكر عدة أمثلة

من هذا القبيل. هذا هو السبب الذى يجعلنا نقول إننا نواجه المستقبل ملسحين بثقافة واحدة، سواء كنا مسلمين أو أقباط، وأرجو أن تدخل مختلف الاتجاهات السياسية سلميا تحت هذه «المظلة» الوحيدة»[1].

(١) فى حوار للكاتب مع عادل حسين، القاهرة، أبريل ١٩٩١.

الفصل الرابع

غنوشي وعباس مدني والآخرون ، منطق الاختلاف

حتى إذا كانت ظاهرة الإسلام السياسى متجذرة فى أرضية مشتركة: ألا وهى رد الفعل تجاه الاجتياح الاستعمارى، فهذا لا يمنع أن المواقف تختلف -بشكل ملموس- من دولة إلى أخرى.

حتى عندما يعلنون انتماءهم إلى القرآن باعتباره إطارا مرجعيا مقدساً، فلا مفر من تأثر البشر -الذين يكونون قاعدته- بالواقع الذى يعيشون فيه وإن كان واقعاً قومياً، إذ من المعروف أن القوميات تعتبر -فى كثير من الأحيان- شيئا غريبا عن الإسلام الأصيل. وفى الوقت الذى تقوم فيه القوى الطاردة المركزية بدورها فى مجال الاستقلالية، تخضع حركة الإسلام السياسى لبعض عوامل التجانس والاندماج التى تساهم فى التقليل من شأن الاختلافات القومية وتساهم فى خلق نمط من أنماط ديناميكية الاندماج خارج إطار المؤسسات الحكومية.

ولكى ندرك أبعاد هذه الظاهرة ينبغى أن نقوم -بعد محاولة استخلاص المنظومة التفسيرية التاريخية- بالتحقق من هوية هذه الخصوصيات القومية والتطورات التى تؤثر عليها كما نقوم بمحاولة التوصل إلى النظام الذى تسير وفقاً له.

إن اختلاف خط سير حركات الإسلام السياسى ترجع قبل كل شئ إلى تنوع الظروف التاريخية التى تم فيها اللقاء مع الغرب. لقد اختلفت هذه الظروف وفقاً للخصائص الكامنة داخل هذه المجتمعات. وكان تاريخ ما قبل الاستعمار قد رسم فعلاً فى منطقة شمال أفريقيا اختلافات شبه قومية، دون أن يصل ذلك إلى الشكل النهائى، أى إلى الدولة القومية. وترتب على مدة هذا الوجود الأجنبى وشكله، تزايد هذه الاختلافات الأولى. وكانت التعبيرات القومية عن الإسلام السياسى تابعة لخط سير تكوين الدول فى فترة مابعد الاستعمار، وبعد أن كانت الانتصارات الأولى للدول القومية تتم على حساب الإسلام السياسى، يحاول هذا الأخير اليوم استغلال مواطن ضعف هذه الدول.

لقد ارتبط مضمون العلاقة الثقافية مع الغرب بالسياسات الاستعمارية، كما ارتبط بالسياسات التى اتبعتها النخبة القومية التى تولت زمام الحكم -غداة الاستقلال- فى البلدان المختلفة. ونحن نعنى هنا بالطبع الثقافة بالمعنى الضيق لهذه الكلمة، التى تتكون عناصرها الأساسية من اللغة العربية من ناحية، ومن العروبة الثقافية بعد ذلك، ثم من الدين الإسلامى أخيراً. وكان الأمر كذلك فيما يخص المؤسسات، بالنسبة لاختيار الصيغة السياسية، وبالنسبة لقاعدة النظام الأيديولوجية، وموقفه من المؤسسات التقليدية الموروثة من فترة ماقبل الاستعمار (وهى فى الغالب قريبة من الأطر المرجعية الإسلامية).

واختلفت الظروف التى إندرج فيها الإسلام السياسى فى المناخ السياسى وفقا لقدرة النظم

السياسية على الحفاظ -خلال فترة مابعد الاستقلال- على الإجماع النسبى الذى نبع من الكفاح القومى ضد الاستعمار. واختلف حجم الإحباطات الاقتصادية والديمقراطية (ويعبر خطاب الإسلام السياسى عنها كذلك) وفقا لقدرة هذه الأنظمة على الاستجابة لموجة مطالب المستهلكين الصاعدة (سواء ساعدتهم على القيام بذلك الإيرادات البترولية أم لا) ولموجة مطالب المواطنين السياسية التى تعتبر أكثر بطئاً وإن كانت فى نفس درجة الإلحاح.

١- العلاقة الثقافية مع الغرب وظروفها التاريخية

إذا كان كل مجتمع من مجتمعات شمال أفريقيا قد عانى من الوجود الأجنبى المباشر، فإن القاعدة القانونية لهذا الوجود ومدته وبالتالى انعكاساته اختلفت بطريقة ملموسة من حيث الزمن والمساحة.

الوجود الغربى المباشر فى المغرب وفى العالم العربى

(القرن التاسع عشر والقرن العشرون)

الجزائر	١٨٣٠ - ١٩٦٢	١٣٢ سنة (استعمار)
تونس	١٨٨١ - ١٩٥٦	٧٥ سنة (حماية)
ليبيا	١٩١١ - ١٩٥١	٤٠ سنة (استعمار)
المغرب	١٩١٢ - ١٩٥٦	٤٤ سنة (حماية)
موريتانيا	١٩٠٧ - ١٩٦٠	٥٣ سنة (استعمار حتى ١٩٤٦)
مصر	١٨٨٢ - ١٩٢٢	٤٠ سنة + ٣ سنوات
	وفترة وجود محدودة فى منطقة قناة السويس حتى ١٩٥٦	حملة نابليون
سوريا	١٩٢٠ - ١٩٤٦	٢٦ سنة
لبنان	١٩٢٠ - ١٩٤٦	٢٦ سنة
العراق	١٩٢٠ - ١٩٣٢	١٢ سنة
السودان		
الإمارات		
اليمن الجنوبية (عدن)		

لقد تم الوجود الأجنبى فى إطار مجتمعات تختلف إلى حد كبير، وبالتالى اختلفت إمكانياتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية لمقاومة هذا الوجود. فلا يوجد وجه للمقارنة بين الوجود الفرنسى فى الجزائر، الذى استمر مائة واثنين وثلاثين عاما، وبين نظام الحماية الذى استمر خمسة وأربعين عاما فى المغرب وتونس. وفى المرحلة التى سبقت الاستعمار الفرنسى، كان يوجد بالجزائر سلطة مركزية «تتركز إلى حد كبير فى أيدى نسبة ضعيفة (من النخبة)». وكانت هذه السلطة قائمة أساساً على «الانشقاقات التى تغذيها»(١) وتم تقسيم الأراضى التى تم غزوها خلال سبعة عشر عاما من الحرب، إلى مقاطعات تابعة للدولة الأم وتم القضاء -بطريقة شبه كاملة- على النخبة السياسية والمؤسسات وأدى ذلك إلى جانب سياسة تملك الأراضى وحرب التحرير الطويلة، إلى اختلاط اجتماعى هائل. بينما ظلت المؤسسات الوطنية فى المحميات حية -رغم ما أصابها من الضعف إلى حد كبير- واستمرت الهياكل الاجتماعية دون صدمات عنيفة خلال فترة التواجد الفرنسى التى استمدت فى هذه الدول نصف أوثلث مدة التواجد الفرنسى فى الجزائر.

إن الحداثة التى تم فرضها على الجزائر، استوردتها أنظمة الحكم المحلية فى مصر وفى تونس -بطريقة ما- قبل التواجد العسكرى الأجنبى. كما قامت هذه الأنظمة باتخاذ خطوة أولى -وإن كانت محصورة فى بعض المجموعات الاجتماعية- نحو نوع ما من التغرب وتبنت تونس «عهد الأمان» فى عام ١٨٥٧ يعتبر هذا الحلف تكملة لحركة الإصلاح التى قام بها أحمد باى (١٨٣٧-١٨٥٥)، ورغم أن هذا الحلف كان يخدم فى الوقاع المصالح الأجنبية كما يخدم المصالح القومية بإقرار مبدأ المساواة أمام القانون بالنسبة للضرائب، وحرية المعتقدات وحرية التجارة والصناعة، فإنه كان إلى جانب ذلك «ينص على عدد معين من المبادئ التى تتعلق بنموذج الدولة الحديثة»(٢). ولكن حتى فى حالة تونس التى تعتبر حالة نموذجية، أو فى حالة المغرب، فإن الاضطرابات التى طرأت على الإطار الدلالى فى المجتمعات التقليدية لم تمسها بصورة تذكر. كانت

---

(١) VATIN Jean-Claude, *L'Algérie politique : histoire et société*, Paris, FNSP, 1983, 2ème édition augmentée.

(٢) CAMAU Michel, *La Tunisie*, Paris, P.U.F., 1988, (Que sais-je?), p. 144.

ويخصوص فكر الاصلاحيين فى نهاية القرن التاسع عشر أنظر:

Essai sur les réformes nécessaires aux Etats musulmans, présenté par Magaly MORSY, Edisud, (Archives maghrébines).

SRAIEB Noureddine, "Elite et société : l'invention de la Tunisie, de l'Etat-dynastie à la nation moderne", in *La Tunisie au présent* ..., op. cit., p. 65-116.

عملية الإصلاح الأولى هذه التى قامت بها الدولة (والتى كانت «تفتقد»، فى الغالب، إلى «أساس اجتماعى وإلى تأييد المجتمع المحلى»[1]) «مدفوعة بديناميكية خارجية». وهى اليوم موضع انتقاد من طرف الإسلام السياسى كما هو الحال بالنسبة للإصلاح الذى قامت به النخبة التى تولت زمام الحكم بعد الاستقلال[2].

وعلى أية حال، فإن الجزء الأساسى من آثار هذه المواجهة بين النماذج الثقافية ظهر فى المناخ السابق لعمليات الاستقلال. فكان أول تعبير عن تلك المواجهة الاختيارات التى تمت فى المجال الثقافى (ومن بينها موقف النظام تجاه القيم الدينية) وبعد ذلك كان التعبير عنها من خلال الانعكاسات الثقافية المترتبة على الاختيارات التى تمت على المستوى الاقتصادى وعلى مستوى المؤسسات. ولم يكن لجوء النخبة التى تولت زمام الحكم بعد الاستقلال إلى الأشكال المختلفة من المخزون التقليدى أو من المخزون الغربى الحديث الخاص بالإطار المرجعى السياسى دائما بنفس المعدل. هذا بالإضافة إلى أن هذه النخبة لم تقم فى أى دولة من هذه الدول بعرقلة عملية العلمنة وتوسيع رقعة استخدام الشفرات الثقافية. وعلى كل حال تعاملت الأنظمة مع الصدمات التى ترتبت على الابتعاد -الذى كان الاستعمار سببا له- عن التراث المحلى بطريقة مختلفة. فكان هذا هو الحال بالنسبة للعروبة (وسنتناول هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد) ولا نعنى بذلك الامتثال للقيم اللغوية والثقافة العربية فحسب. بل الامتثال أيضاً لقيم أيديولوچية الوحدة العربية[3]. كما كان الحال كذلك -بوجه خاص- بالنسبة للقيم الدينية التى اعتبرت فى الجزائر وفى ليبيا قيما حاملة للركود الاجتماعى، والتى ظلت فى المرتبة الثانية إن لم تكن فى هامش الخطاب السياسى. والأمر كذلك أخيرا بالنسبة لجهاز المؤسسات القضائية الدينية (التشريعية، القضائية أو التعليم) التى تم احتواؤها بمهارة هنا، أو حتى تدعيمها وإدماجها فى النظام السياسى، أو الشك فيها هناك وتهميشها، أو مجرد القضاء عليها.

---

(١) CAMAU Michel, *La Tunisie au présent* ..., op. cit., p. 45.

(٢) على سبيل المثال يقول صلاح الدين الجورشى مستنكرا موقف بورقيبة فى مقالة كتبها فى المعرفة (١٩٧٧): «إذا قيل لكم إن أحمد باى مات، فلا تصدقوه». وهو يقارن بين نظام حكم بورقيبة وموقف أحمد باى الذى يقول عنه كاتب الحوليات أنه كان يعبر عن إعجابه الشديد بالانجازات الصناعية عندما سافر إلى فرنسا، قائلا فى كل مرة: «نسأل الله أن يكون لدينا ذلك فى تونس».

(٣) DJAIT Hichem, *La Personnalité et le devenir arabo-musulmans*, op. cit.
SAAF Abdallah, "L'Unité arabe dans le discours maghrébin", in *Annuaire de l'Afrique du Nord 1985*, Paris, CNRS, 1987.

وعندما بدأ تطلّع جزء من المجتمع المدنى الناشئ فى دول شمال أفريقيا إلى تقوية هويته، ينتشر بعد ذلك، فقد عبر هذا التطلع عن نفسه -من حيث الزمان والمكان- بمعدلات وبدرجات من القوة تختلف وفقاً لهذه الاختلافات. ذلك أن هذا التطلع نابع من انعكاسات التحديث الثقافية، وقد كشفت عنه ثم فجرته الإحباطات السياسية وخيبة الأمل على المستوى الاقتصادى.

واضطر الخطاب الإسلامى فى كل هذه الدول إلى تكييف إطاره المرجعى مع خصوصيات المكان، والزمان، مستندا الى سلبيات سياسة الدولة، وإلى الطفرات التى تتم فى اللغة التى يستخدمها نظام الحكم، وترتب على ذلك ظهور الخصوصيات القومية للتعبيرات المختلفة فى مؤسسات الإسلام السياسى فى دول شمال أفريقيا.

٢- ثمن الحداثة

كان بورقيبة، أكثر من أى حاكم آخر، من أنصار الحداثة، فأراد أن «ينقذ تونس من رياح الشرق»(١) تلك الرياح التى تحمل نماذج كان يريد أن يجعل تجربته القومية بعيدة عنها، ولم يتردد فى معاملة بعض القيم المحلية معاملة سيئة (القيم الدينية أو بعض القيم التى تتسم بطابع ثقافى فقط، مثل العروبة) لأنه كان يرى أنها تمثل عائقا يعرقل المشروع الذى يريد تحقيقه فى مجال التنمية. وكان أحيانا يعتبر أنها تمثل نوعا من القيود التى قد تعوق قيادته القومية. وبما أنه كان لا يسمح بأن «يذوب» «الطابع التونسى» (ومعه سلطته الشخصية) «فى الكيان العربى (وبالأحرى فى الكيان الإسلامى) الأوسع»(٢) فلم يتردد فى الإفراط فى التأميم، بالتالى لم يتردد فى إضفاء الطابع العلمانى على إطاره المرجعى لأن هذا الرئيس كان معجبا بأوجست كونت ومتشبعاً بالثقافة الوضعية والعلمانية التى كانت سائدة فى الجمهورية الثالثة الفرنسية، وقد وصل به الأمر، فى بعض الأحيان، إلى حد التعبير علنا عن تحفظه تجاه الدين ولم يتردد فى إدانة بعض أبعاده التى أعتبر أنها لا تتمشى مع روح العصر، بل تتعارض مع المشروع الذى يريد تحقيقه فى مجال التنمية فهو يقول. فى مارس ١٩٦٠:

«هناك من يفضلون أن يصوموا وأن يفرضوا على أنفسهم بذل الجهد اللازم لكى لا يؤثر هذا

---

(١) CAMAU Michel, *La Tunisie au présent* ... , op. cit.

(٢) DJAIT Hichem, *La Personnalité* ..., op. cit, p. 25.

الصيام على إنتاجيتهم. نحن لا نعترض على ذلك ... ولكننا لا ننكر أن ذلك مرهق. وهناك آخرون فهموا الحجج التى أقدمها واستوعبوا فكرتى بطريقة أفضل. أولئك أرادوا أن يفرضوا على أنفسهم بذل جهد إضافى ولكن فى اتجاه مزيد من الإنتاجية، دون أن يحرموا أنفسهم من الطعام»[1].

إن قائمة أشكال العنف الدالة التى مارستها سياسة بورقيبة الإصلاحية[2] تذكرنا بمواقف شبيهة حدثت فى إطار القومية التركية خلال العشرينات، أو بثورة شاه إيران «البيضاء»، ابتداء من كوب عصير البرتقال الذى شربه علنا أثناء شهر رمضان، إلى إغلاقه جامعة الزيتونه مرورا بتذويب المحاكم الشرعية (التى كان من أختصاصها تطبيق الشريعة الإسلامية فى مجال الأحوال الشخصية) فى إطار القضاء العادى، وإصدار قانون أحوال شخصية يمنع تعدد الزوجات (ويجعل موافقة المرأة على الزواج أمراً إجباريا). وهناك اعتبارات ترجع إلى طبيعة نظام الحكم (مثل الحفاظ على شرعية ملك المغرب التقليدية) أو مستقلة عن مصادر شرعية النظام (مثل وحدة الدول العربية التى ينادى بها العقيد القذافى) تدفع حكاماً آخرين إلى الاحتفاظ -بطريقة أكثر منهجية- بنقط ارتكازهم من الناحية الدلالية فى مجال القيم التقليدية و/أو الدينية، وبالتالى تتضاءل المساحة التى يتركونها لخطاب معارضيهم. وعلى ذلك اضطرت الأصولية المعارضة إلى التكيف مع منافسة أصولية الدولة وإلى أحترام حدودها. واضطر كل من الإسلام الرسمى وإسلام المعارضة إلى تكييف استراتيجيتهما، واضطر خطاب التمرد أن يكون على مستوى خطاب

---

(١) وضح بورقيبة بعد ذلك بشهرين ما يقصده: «لم يفرض القرآن العبادات المرهقة جسديا إلا بافتراض دولة قوية (...) ولكن إذا كانت الدولة فى حالة خطر، تصبح المقتضيات السياسية لها أولوية على المقتضيات الدينية. الدولة أولا .. لأنه بدون الدولة، يتعرض الدين للخطر ... فمن اختصاص الدولة توفير أمن الإنسان الذى يصلى فى المسجد والحفاظ على كرامته التى كانت مهانة خلال حقبة الحماية ...».

بعد ذلك بثلاث عشرة سنة، إثار -بطريقة أكثر لفتا للأنظار- بمناسبة ندورة عن «الثقافة الشخصية والضمير القومى»، نقطة تماسك النصوص القرآنية خلال لقاء لم تنشره الصحف، فأشار إلى الآيات التى يبدو له أنها متناقضة («إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» و«وماتشاءون إلا أن يشاء الله، ان الله علم حكيم»). وبخصوص دراسة دقيقة لشخصية بورقيبة أنظر.

COHEN Bernard, *Le Pouvoir d'un seul*, Paris, Flammarion, 1986.

(٢) أنظر على سبيل المثال:

KRICHEN Aziz, in *La Tunisie au présent*, op. cit.

«الإغراء»[1] سواء كان ذلك فى المغرب -إبان حكم أمير المؤمنين- أو فى ليبيا حيث يرفرف علم الإسلام الأخضر، وتنادى اللافتات -بجميع أشكالها- بسيادة القرآن واعتباره «شريعة المجتمع»، أو كما حدث أخيرا فى الجزائر فى عهد الشاذلى حيث تقوم الدولة ببناء مسجدين عندما يبنى أحد مسجدا، كما يقول كاتب ياسين هذا الناقد اللاذع «للأسطورة العربية - الإسلامية»[2].

فى المغرب، لم يكن قدر إغراءات التحديث التى يواجهها رعايا مملكة يحكمها ملكٌ ورث حق «حكم المؤمنين»، مثل الاغراءات التى يواجهها مواطنو الجمهورية التى يحكمها بورقيبة الذى اضطر أن يبنى شبكات التعبئة التى أقامها على أنقاض نظام الباى، أى على لا شئ أو مايقرب من اللاشئ.

وكانت ليبيا فى السبعينيات تمثل النموذج الأعلى للمناخ الذى لا تخترقه احتجاجات الإسلام السياسى التى فرغها النظام من مضمونها نظراً لارتكاز محتوى خطاب نظام الحكم الثورى - الذى يرمى إلى «القضاء على الاستعمار الثقافى»- على العروبة والإسلام. فتعددت المواقف الدالة التى تخلى فيها عن الثقافة الغربية (مثلما حدث فى المجال اللغوى، وبخصوص الزى والموسيقى). وهكذا لم يكن لمسألة التعريب التى تعتبر من المسائل المفضلة بالنسبة لتيار الإسلام السياسى فى الجزائر، نفس القدرة على التعبئة فى إطار العروبة التى ينادى بها القذافى.

وبما أن شيطان العلمانية لا يتمتع فى المملكة الشريفية (أو فى إطار النظام القذافى المتزمت فى نواح معينة[3]) بنفس درجة الفاعلية التى يتمتع بها فى دولة «الدستور الجديد» أو فى دولة الميثاق الوطنى الاشتراكى الجزائرى (أنظر الفصل الخامس)، اضطر الإسلام السياسى فى المغرب أن يبحث عن نقط ارتكاز فى الأرضية الاجتماعية والاقتصادية. واحتلت المطالب الاجتماعية فى معارضة الليبراليين، للهادى نويرة فى تونس (وكان رئيسا للوزارة منذ ١٩٧٠ حتى ١٩٨١) ولمحمد الخامس فى المغرب، مساحة أكبر من تلك المساحة التى أحتلتها فى معارضة اشتراكية

---

(١) VATIN Jean-Claude, "Seduction and sedition : islamic polemical discourses in the Maghreb", in ROFF William R., *Islam and the political economy of meaning*, Londres / Sydney, Croomheld, 1987.

(٢) «تتنافس كل من السلطة واليمين المعارض -حاليا- على تبنى مواقف ديماجوجية تجاه الإسلام (...) إنها مزايدات مستمرة على حسابنا».

BARBULESCO Luc, CARDINAL Philippe, *L'Islam en question*, Paris, Grasset, 1986.

(٣) مع العلم أن شرب الخمر ممنوع منعا باتا فى جميع أطراف الدولة الليبية.

بومدين أو سياسة التسيير الذاتي القذافية. واحتلت إدانة التقارب العسكرى مع واشنطن فى معارضة بورقيبة (الذى تم تكريمه بمنحه أحد أكبر الأوسمة الأمريكية قبل تأييد ريجان للغارة الإسرائيلية على تونس بعدة أسابيع) أو فى معارضة الحسن الثانى (الذى منح تسهيلات للعسكريين الأمريكيين فى عدة قواعد جوية مقابل تأييدهم له فى الحرب المتعلقة بالصحراء الغربية) مساحة أكبر من تلك المساحة التى احتلها فى معارضة هذا القائد الليبى الذى يفضح سياسة «كلب إسرائيل المسعور» (ويقصد بذلك ريجان)، واحتلت إدانة الاتجاهات «الشيوعية» فى نظام الحكم، فى الجزائر أو فى طرابلس، مساحة أكبر من تلك المساحة التى احتلتها فى الرباط، واحتلت إدانة تدهور القيم المتعلقة بالموقف من النساء مساحة أكبر فى طرابلس وتونس والجزائر عن المساحة التى احتلتها فى ظل حكم العرش العلوى.

ومثلما كان الحال بالنسبة للسياسات الثقافية، ترتب على الانعكاسات الثقافية للسياسات الاقتصادية تفاوت بين القوميات المختلفة وإن لم يحدث ذلك فى نفس الحقبة. وعندما حصلت هذه الدول على الاستقلال كان أمام الذين يحبذون التحديث -أيا كان ثمن ذلك- نماذج ليبرالية أو ماركسية للتنمية وفقا للنمط الغربى، وحتى ذلك الحين لم تتسبب الأزمات فى المساس بمصداقية هذه النماذج، إذ لم تطرح الأصولية الدينية ذاتها والتى كانت لا تنطلق فى مطالبها المعنوية من أرضية سياسية أو اقتصادية، أى تساؤلات عن هيمنة تلك النماذج.

هكذا اصطبغت سياسات التنمية -فى بداية الأمر- فى دول شمال أفريقيا وفى مصر باقتناع -لا يشوبه أى تحفظ- بواحد من تلك المذاهب الاقتصادية الغربية السائدة فى ذلك الحين.

ولم تبدأ عملية إدانة الطابع «الدخيل» الذى تتسم به النماذج الاقتصادية إلا عندما بدأ الشك يتزايد فى جدوى فاعليتها. وقد كان الإحساس بضرورة الابتعاد عن هذه الأطر المرجعية المستوردة مواكبا فى بداية الأمر لبداية تعبير مؤسسيها عن ترددهم إزاءها، إذ غير المدافعون المحليون عنها اتجاههم فجأة. وقد تواكب ذلك مع هبوط أسعار البترول وانخفاض حجم إيرادات أخرى بالعملة الصعبة (إبتداء من إيرادات قناة السويس التى أغلقت عام ١٩٦٧ إلى هبوط حجم الأفواج السياحية، مروراً بتدهور الإيرادات العائدة من الهجرة فى جميع الدول أو فى معظمها). وهكذا ارتبط تكوين التيار التونسى بأحداث مايو ١٩٦٨ فى فرنسا، تلك الأحداث التى هزت -كما يبدو- بنفس القدر أوجه اليقين العربية والفرنسية. وعندما أظهرت تلك الأزمات الثغرات التى ينطوى عليها النموذج الغربى بخصوص ادعائه أنه نموذج عالمى، أدت هذه الأزمات التى لم ترحم أى دولة من هذه الدول المختارة التى تنتمى إلى النمط الاستهلاكى، إلى تدعيم قدرة الحلول البديلة -الآتية من الشرق- على التعبئة. ولكن جميع دول هذه المنطقة لم تتبع نفس الجدول

الزمني في محاولاتها علاج خيبة الأمل الناجمة عن الاستراتيجيات التي اختارتها في بداية الأمر. وقد تم تعميم هذا التمزق -الذي اتسمت به سياسات الانفتاح والذي جعل بعض الدول تتنكر فجأة لمبادئها- على عدة مراحل.

توقفت فجأة تجربة بن صالح الاشتراكية في تونس (وكان من أنصار تعميم نظام الجمعيات التعاونية في الزراعة) وألقى في السجن، وكان ذلك تعبيراً واضحاً عن قلق النظام الذي اضطر إلى الاتجاه نحو الليبرالية (دون مرحلة انتقالية) التي كان يدينها قبل ذلك. وفي مصر بعد وفاة عبد الناصر، أدى انفتاح السادات إلى التبرؤ من حلفائه السوفييت ومن مشروعهم الخاص بسيطرة الدولة على الاقتصاد، وإلى اختيار طريق التعاون مع العدو اللدود لحلفاء الماضي -دون مرحلة انتقالية- ولم يكن هذا التعاون اقتصاديا فحسب، بل سياسي أيضاً، وبعد ذلك بعشر سنوات، بدأت الجزائر تهاجم تجربة عشرين عاما من اشتراكية الدولة، فحطمت رويدا رويداً ميراث هواري بومدين الذي توفي في ديسمبر ١٩٧٨ والذي تم التخلي عن مبادئه في أقل من عامين بعد وفاته. وابتداء من القرار المتعلق بالقطاع الخاص (الذي فتح الباب -ابتداء من عام ١٩٨١- أمام عودة الاستثمار الخاص) إلى قانون عام ١٩٨٣ المتعلق بملكية الأراضي (والذي يتخلى عن مبادئ الثورة الزراعية المقدسة التي تمت في عام ١٩٧١ والذي بدأ تمليك القطاع العام للقطاع الخاص) ثم إلى «إثراء» (أي تغيير) الميثاق الوطني الذي صدر في ١٩٧٦، ثم التراجع -رويدا رويدا- عن معتقدات عشرين عاماً قائمة على أولوية القطاع العام، وبذلك تم تقويض ادعاء العالمية الذي ينطوي عليه خطاب الدولة الاقتصادي. وقد عجل انفتاح عام ١٩٨٨ من انهيار التراث الدلالي لجبهة التحرير الوطنية. وبعد الجزائر بعقد، بدأت ليبيا أخيراً -والتي أصبحت إيراداتها البترولية لا تكفي للمحافظة على أوجه يقينها الأيديولوجي -تحاول كذلك توجيه مسارها الاقتصادي نحو «الليبرالية البرجماتية» السائدة في المنطقة. والحال كذلك بالنسبة للمغرب التي تزايد قدر إشارتها إلى تحويل القطاع العام إلى قطاع خاص فأصبح هذا الموضوع يحتل المكانة الأولى في الحوار السياسي القومي[1]. وبما أن الملك الشريفي هو الوحيد الذي ظل بعيداً عن الأيديولوجية الماركسية، فلم يكن في حاجة إلى التراجع بطريقة ملفتة للنظر في هذا المجال. والمفارقة الكبرى هي أن الماركسية المغربية التي لم تصبح في يوم ما خطاب الدولة -إلا في حالة وزارة إبراهيم في أواخر الخمسينات- هي الوحيدة الى مازالت قادرة على الحشد وتحقيق ذلك على

---

(١) حبيب الملكي، لام ألف، أكتوبر ١٩٨٧ وفي

EL MALKI Habib, in *Grande encyclopédie du Maroc* , Casablanca, 1986, p. 222.

حساب الجماهير التى يحاول الإسلام السياسى تعبئتها. بينما نجد الموقف على عكس ذلك فى باقى دول المنطقة حيث تخلى عن الماركسية التونسيون الذين خاب أملهم فى تجربة بن صالح، والجزائريون الذين خاب أملهم فى الثورة الزراعية، والمصريون الذين خاب أملهم فى سيطرة الدولة على الاقتصاد خلال الحقبة الناصرية، والليبيون الذين خاب أملهم فى تجربة التسيير الذاتى الجماهيرى. وكما سبق أن قلنا، لا تنحصر وظيفة الإسلام السياسى فى إعادة الصلة بالتراث المحلى، إذ يتزايد استخدامه وسيلة للتعبير ليس عن الإحباطات الخاصة بالهوية فحسب، بل للتعبير أيضاً -وبطريقة أوسع- عن الإحباطات الاقتصادية- والاجتماعية والديمقراطية لدى الطبقات المتوسطة التى تعانى من تسلط الحاكم كما تعانى من الفشل (النسبى) الناجم عن السياسات الاقتصادية. وعندما يعطى خطاب الإسلام السياسى لهذه الإحباطات التماسك الذى كان ينقصها، فهو يسمح لأشكال الاحتجاج التى لم يستطع التعبير عنها أولئك الذين لم يستفيدوا من التنمية، بالارتقاء إلى مستوى الاحتجاج السياسى وفاعليته. وقد اختلفت قدرته على التعبئة -من هذه الزاوية- حسب الظروف الاقتصادية وقدرة الأنظمة السياسية على السيطرة على الموقف.

٣- العناصر الاقتصادية

استيقظ الاحتجاج الاجتماعى -بعد أن «خدّره» بخار النفط وبداية تحقيق الوعود الصناعية- وسط الهواء البارد النابع من صدمة البترول الثالثة، حيث دقت ساعة مابعد البترول قبل الأوان المرتقب نظراً لانقلاب الأسعار العالمية. لم يجد الإسلام الساسى فى الجزائر وليبيا اللتين كانتا تتمتعان بإيرادات البترول فى السبعينات، نفس تربة الإحباطات الاجتماعية التى وجدها فى تونس والمغرب.

وبما أن خيبة الأمل تجاه نموذج التنمية تكون بنفس قدر الآمال التى كان هذا النموذج يثيرها، فإن الركود الذى نبع من رد الفعل الناجم عن صدمة البترول فى الثمانينات، والذى ضاعفه انهيار الدولار فى ١٩٨٥، أدى إلى تعويض هذا «التأخير» بعنف أكبر -مما حدث فى باقى دول المنطقة- فى ليبيا وفى الجزائر (وتتم عملية التعويض هذه بصورة أعنف فى الجزائر نظراً لكثافتها السكانية بالمقارنة بليبيا)، لأن خيبة الأمل تكون أكثر قسوة بالنسبة لأولئك الذين استمتعوا بالرخاء البترولى -مثل سكان «الجماهيرية العظمى»[1] -أو بالنسبة للذين اقتربوا من وعود

(١) بعد القصف الأمريكى فى ١٧ ابريل ١٩٨٦، أضيف صفة العظمى إلى اسم الجماهيرية الليبية العربية الشعبية الاشتراكية.

الرخاء البترولى بالقدر الكافى لكى يؤمنوا بها قبل أن يروا جزءا منها -أو كلها- يتلاشى نظرا للزيادة الهائلة فى عدد السكان مثلما كان الحال فى الجزائر. وتصاعدت -فى كل مكان- أشكال خيبة الأمل بنفس السرعة والحدة التى قامت بها «دولة الرفاهة» بنقد تعهداتها أثناء سياسات الانفتاح أو بعدها. واختلفت درجات خيبة الأمل هذه، فكانت قوية فى مصر، وتونس، والمغرب، وبدرجة أقل حدة فى الجزائر التى لم تحتاج حتى بداية التسعينات إلى طلب إعادة جدولة ديونها، وهى شبه منعدمة فى ليبيا (إذ أن حجم ديونها ضئيل للغاية)، وتعتبر التبعية لصندوق النقد الدولى إحدى عناصر هذا التطور. وقد شملت سياسات تصحيح المسار الاقتصادى[1] التى تتكيف مع هياكل الاقتصاد القومى جميع دول هذه المنطقة، وهذه السياسات ترمى إلى تخفيف آثار انهيار أسعار البترول والدولار (وهذا واضح بوجه خاص فى ليبيا وفى الجزائر لأن صادراتهما تعتمد على سلعة واحدة) وإلى تخفيف آثار انخفاض إيرادات الهجرة والسياحة (فى تونس وإلى حد ما فى المغرب). ومن البديهى أن الآثار الاجتماعية الناجمة عن هذه السياسات -رغم أن الأرقام القياسية فى مجال الزيادة الديموجرافية لا تنعكس بنفس الطريقة على ليبيا التى تنقصها اليد العاملة، ولا على باقى دول المنطقة التى تصدر اليد العاملة -تؤدى إلى التعجيل بنوع من التجانس فى «قاعدة» التيارات الإسلامية «الاقتصادية» وهو وضع أكثر ملاءمة لتطورها.

الديون فى المغرب

الدولة	نصيب الفرد من الدين (١٩٨٤)	نصيب خدمة الدين من الصادرات
الجزائر	٩١١	٣٤،٢٪
ليبيا	١٠٨٠	---
المغرب	٦٣٠	٩٤،٢٪
تونس	٧٦٥	٢٤،١٪
(مصر)	٤٣٨	---

(١) من ضمن أساليب هذه السياسات فى جميع هذه البلدان، تحديد سعر السلع «الحقيقى»، أى التخفيف من أعباء الدولة فى دعم المواد الغذائية الأساسية، وبالتالى أدت هذه السياسات إلى رفع سعر هذه السلع، وترتب على ذلك انفجار أهم الفتن الاجتماعية فى تونس والمغرب.

دول شمال افريقيا بالأرقام (*)

١- السكان والديموجرافيا

	السكان بالملايين ١٩٨٩	المساحة بالألف كم٢	متوسط العمر الافتراضي	الحجم الافتراضي لثبات عدد السكان (ملايين)	توقعات عام ٢٠٠٠ (ملايين) ١٩٨٩	معدل المواليد لكل ألف شخص من السكان ١٩٨٩	معدل الوفيات الأولى لكل ألف شخص من السكان ١٩٨٩	نسبة الخصوبة ١٩٨٩	عدد السكان لكل طبيب ١٩٨١	نصيب الفرد من الإمداد اليومي من السعرات الحرارية ١٩٩٨
الجزائر	٢٤	٢٣٨٢	٦٥	٧٨	٣٣	٣٦	٨	٥,٢	--	٢٧٢٦
ليبيا	٤	١٧٦٠	٦٢	٣٦	٦	٤٤	٩	٦,٧	٦٢٠	٣٣٨٤
المغرب	٢٥	٤٤٧	٦١	٧٢	٣٢	٣٦	٩	٤,٧	١٨٠٠٠	٢٨٢٠
موريتانيا	٢	١٠٣١	٦١	١٤	٣	٤٨	١٩	٦,٨	--	٢٥٢٨
تونس	٨	١٦٤	٦٦	١٩	١٠	٣٠	٧	٤	١٩٠٠٠	٢٩٦٤
مصر	٥١	١٠٠٢	٦٠	١٢٠	٦٢	٣٢	١٠	٥,٩	٧٦٠	٣٢١٢
فرنسا	٥٦	٥٤٧	٧٧	٦٣	٥٩	١٤	١٠	١,٨	٤٦٠	٣٣١٠

المصدر : البنك الدولى، تقرير عن التنمية فى العالم ١٩٩١

(*) نقدم فى هذه الجداول الأرقام الخاصة بمصر وفرنسا من قبيل المقارنة.

٢- اقتصاد

	نصيب الفرد من الناتج القومى الإجمالى بالدولار فى ١٩٨٩	متوسط التضخم السنوى (نسبة مئوية) ١٩٨٠-١٩٨٩	متوسط النمو السنوى ١٩٨٠ - ١٩٨٩					الناتج المحلى الإجمالى (بملايين الدولارات) ١٩٨٩	توزيع الناتج المحلى الإجمالى ١٩٨٩			
			الناتج المحلى الإجمالى	الزراعة	الصناعة	الصناعات التحويلية	الخدمات		الزراعة	الصناعة	الصناعات التحويلية	الخدمات
الجزائر	٢٢٣٠	٥,٢	٣,٥	٥,٣	٣,٨	٧,٥	٢,٥	٣٩٧٨٠	١٦	٤٤	١٤	٤٠
ليبيا	٥٣١٠	٠,٢	--	--	--	--	--	٢٢٩٩٠	٥	٥٠	٧	٤٥
المغرب	٨٨٠	٧,٤	٤,١	٦,٧	٢,٨	٤,١	٤,٢	٢٢٣٩٠	١٦	٣٤	١٧	٥٠
موريتانيا	٥٠٠	٩,٢	١,٤	١,٥	٥,٢	--	٠,١	٩١٠	٣٧	٢٤	--	٣٨
تونس	١٢٦٠	٧,٥	٣,٤	١,٦	٢,٤	٥,٩	٤,٥	٨٩٢٠	١٤	٣٣	١٦	٥٣
مصر	٦٤٠	١١,١	٥,٤	٢,٦	٤,٨	--	٠,٥	٣١٥٨٠	١٩	٣٠	١٤	٥٢
فرنسا	١٧٨٢٠	٦,٥	٢,١	٢,٤	٠,٣	٠,١	٢,٧	٩٥٥٧٩٠	٣	٢٩	٢١	٦٧

٣- التبادل التجاري

	تجارة السلع (ملايين الدولارات) ١٩٨٩		متوسط معدل النمو السنوي (نسبة مئوية) ١٩٨٠ - ١٩٨٩		النسبة المئوية لصادرات السلع ١٩٨٩					النسبة المئوية لواردات السلع ١٩٨٩					واردات الحبوب بالآف الأطنان
	التصدير	الاستيراد	التصدير	الاستيراد	الوقود المعادن	سلع أولية أخرى	الآلات ومعدات النقل	مصنوعات أخرى	المنسوجات و الملابس	المواد الغذائية	الوقود	سلع أولية أخرى	الآلات ومعدات النقل	مصنوعات أخرى	١٩٨٥
الجزائر	٨٦٠٠	٨٣٨٠	٢,٩	٥,٨	٩٦	--	٢	٢	--	٢٨	٢	٨	٢٨	٣٥	٥٢١٨
ليبيا	٦٧٦٠	٥١٠٠	١,٣	٩,٠	٩٧	--	--	٣	--	١٤	٤	١	٣٤	٤٧	١٠٢٤
المغرب	٣٣٣٦	٥٤٩٢	٥,٧	٢,٢	٢٣	٣٠	٤	٤٢	٢٠	١٣	١٥	١١	٢٨	٣٣	٢٢٧٠
موريتانيا	٣٦٠	٣٧٠	٣,٤	١,٦	٤٥	٥٤	--	--	--	٢٣	١٨	١	٢٩	٢٩	٢٤٠
تونس	٢٩٣٢	٤٣٦٦	٤,١	-٠,١	٢٣	١١	٦	٦٠	٢٩	١٥	٩	١٠	٢٤	٤١	٧٣٢
مصر	٢٥٦٥	٧٤٣٤	٩,٢	٦,٥	٤٦	١٨	--	--	--	٢٧	٣	٨	٢٦	٣٦	٨٩٠٤
فرنسا	١٧٢٥٦١	١٩٠١٨٦	١٩٠١٨٦	--	٥	١٨	٣٥	--	--	١٠	٩	٨	٣٣	٤٠	١٢٢٦

٤- المعاملات المالية

	ميزان الحساب الجارى بملايين الدولارات ١٩٨٩		تحويلات العاملين بالخارج بملايين الدولات ١٩٨٩	إجمالى الاحتياطات الدولية (بعد شهور تغطية الواردات) ١٩٨٩	إجمالى الدين الخارجى ١٩٨٩
	بعد التحويلات الرسمية	قبل التحويلات الرسمية			
الجزائر	-١٢٥٤	-١٢٥٤	٣٥٥	٣.١	٢٦.٦٧
ليبيا	-١٨٢٣	-١٧٨٦	-٤٩٦	٨,٩	--
المغرب	-٧٩٠	-١.٥٥	١٣٢٥	١,٢	٢.٨٥
موريتانيا	١١١	-١٥٨	٤	١,٦	٢.١٠
تونس	-١٥٩	-٣٧٤	٤٨٢	٢,٣	٦٨٩٩
مصر	-١٦٩١	-٢٨٢٨	٤٢٥٤	١,٧	٤٨٧٩٩
فرنسا	-٤٢٩٩	١٤٢٠	-١٧٨٢	٢,٦	---

٤- العناصر السياسية

واجه خطاب الإسلام السياسى -باعتباره أيديولوچية معارضة- قدرة (أو عدم قدرة) نظم الحكم على الاستجابة للمطالبة بالديمقراطية الناشئة وكان من المنطقى أن يتأثر بعد ذلك برد فعل الدولة تجاه بروز الإسلام السياسى على الساحة السياسية.

كان جمود سياسة الحزب الواحد فى الجزائر وسياسة نظيره الليبى (مع تحفظنا على شعارات ديمقراطية «الجماهيرية» المباشرة) بالإضافة إلى تأخرهما فى إجراء عملية «الانفتاح» الأيديولوچى، دافعاً قوياً لظهور تيارات الإسلام السياسى. وفى الجزائر لم تصل رياح الليبرالية التى هبت على الاقتصاد، إلى النظام السياسى إلا بعد ما يقرب من عشر سنوات مما أدى إلى نشأة جيل من المواطنين المستبعدين المحبطين. وفى ليبيا أدى الإفراج عن الغالبية العظمى من المسجونين السياسيين إلى تعضيد الموجة الخافتة التى كانت تعيد طرح تساؤلاتها عن الأيديولوچية الجماهيرية. لم يكن هذا يعنى أن الثقة استقرت، لأن طابع القائد -الذى يصعب إلى حد كبير توقع ردود فعله- قد دفع جزءاً كبيراً من القوى الفاعلة إلى سحب ثقتها بالنظام.

وفى تونس، خرج تعدد الأحزاب من الساحة السياسية بعد أقل من أربعة أشهر من صدور المادة الثامنة من دستور ٦ يونيو ١٩٥٩ التى نصت على أن تطبيق تعدد الأحزاب يتوقف على إردة السلطة التشريعية، وذلك عندما وضع قانون نوفمبر ١٩٥٩ حرية التجمع تحت رقابة وزير الداخلية اليقظة. ظلت تونس تعيش خمسة وعشرين عاماً من الديمقراطية فى ظل النظام الصارم للحزب الواحد، وكان الشئ الوحيد الذى يخفف -إلى حد ما- من صرامة هذا المناخ، هو السماح ببقاء اتحاد نقابى قوى (بين موجتين من القمع). وفى عام ١٩٨١، عاد إلى الساحة تعدد الأحزاب مبدئياً، غير أن آثار هذه العودة ظلت نظرية للغاية ولم تسمح الأحلام الشرعية لدى المعارضين المحتملين بالتعبير الحقيقى عن ذاتها. فلم يؤد انفتاح بورقيبة إلى أن يفقد الحزب الاشتراكى الدستورى مقعدا واحداً من المائة وخمسة وعشرين مقعداً التى يتكون منها «برلمانه». أما القانون الخاص بالأحزاب الذى تبناه خليفته فهو يقوم على مبدأ استبعاد التشكيلات التى تنادى بالإسلام، وحتى الآن لا يبدو أن مثل هذا الموقف قادر على إجراء تعديلات ملموسة فى قدرة الانتخابات على ضبط الحياة السياسية.

وخلال عشرين عاما صدر فى المغرب ثلاثة دساتير وكل منها يترك مساحة تعبير للمعارضة على مستوى المؤسسات. ولكن الدستور الأول، الذى لم يصدر إلا بعد الاستقلال بستة أعوام، تم إيقاف العمل به بعد أقل من عامين من بدء التنفيذ الفعلى له. أما الدستور الثانى، الذى صدر

فى يوليو ١٩٧٠، فقد تم إلغاؤه بعد ثمانية عشر شهراً، ولم تصبح أحكام الدستور الثالث الخاصة بالمؤسسات البرلمانية سارية المفعول إلا بعد خمس سنوات من إصداره فى مارس ١٩٧٢[١].

وإذا كان نداء الإسلام السياسى لم يجد فى ليبيا الثرية، الثورية، والشعبوية فى بداية عهد القذافى، نفس القدر من الاستجابة الذى وجده بين أولئك الذين أصيبوا بخيبة الأمل من سياسة بن صالح، فإن الحاجة إلى معارضة حاكم الجماهيرية -بعد ذلك بعشر سنوات- تبدو أوضح فى مطالبة الطبقات المتوسطة فى تونس بالديمقراطية، تلك الطبقات التى عانت من التجاهل التام فى ليبيا. ومع ذلك فقد سمحت المغرب وتونس -أكثر من غيرهما- لصوت الواعظين المعارضين: الخطاب النقابى (الاتحاد العام للعاملين التونسيين)، خطاب الجمعيات (رابطة حقوق الإنسان فى تونس) أو خطاب الأحزاب (رغم محدودية تجربة تعدد الأحزاب).

وبما أن النظام المغربى كان الوحيد فى المنطقة الذى لم يحصل -عندما استقل- على تلك الهدية المسمومة، ألا وهى احتكار ساحة الشرعية القومية (مثلما كان الحال بالنسبة لجبهة التحرير الوطنية، ولحزب الدستور الجديد إلا فيما يخص الأحداث الخاصة بالمنافس الوحيد: بن يوسف الذى سرعان ما تم اغتياله) فيبدو أن «حزب الملك» أستطاع قبل جيرانه الاحتكاك بمقتضيات سياسة المناورة وفنونها؛ استطاع تطوير آليات الحياة الديمقراطية التى أثبتت فاعليتها. ورغم أنه لا يمكننا القول أن ملك المغرب وريث مباشر للحركة الوطنية كما هو الحال بالنسبة للقذافى، فهو يعتبر مثله من حكام المنطقة الذين أمضوا مدة طويلة فى الحكم (ثلاثون عاما بالنسبة للملك الحسن وثلاثة وعشرون عاما بالنسبة للقذافى)، ويعضد بقاؤهما فى الحكم طوال هذا العدد الضخم من السنين مكانتهما، ولن يستطيع خلفاء بومدين وبورقيبة الشباب التوصل إلى مكانة مثلها بسهولة. وبعد انتهاء مرحلة الاحتشاد الكبير، شهدت دول شمال أفريقيا، مثل غيرها، إدارة لمشاريع التنمية ذات طابع «بومبيدولى»[٢] أكثر منه «ديجولى»، وهو نوع من الإدارة أقل وفاء بطموحات رواده. وابتداء من مبارك إلى الشاذلى أو بن على فإن شرعيتهم ترتهن، من الآن فصاعداً، بكشف حساب من الصعب إنجازه إذا ما قورن بالخطب الحماسية التى كان يلقيها أسلافهم. لقد كان رد فعل الدولة تجاه تحدى الإسلام السياسى متنوعا: ابتداء من التسامح النفعى (فى تونس والجزائر والمغرب حتى عام ١٩٧٩ أو عام ١٩٨٠) إلى القمع الأعمى (فى ليبيا بعد عام ١٩٧٨ وفى كل

---

(١) CAMAU Michel, *Pouvoirs et institutions au Maghreb* , Tunis, Ceres production, 1978.

أنظر أيضا:

ROUSSET Michel, "Le Retour aux urnes : consultation alibi ou consultation démocratique ? ", in *Grand Maghreb*, n° 28, juin 1984.

(٢) نسبة إلى الرئيس الفرنسى جورج بومبيدو.

الدول الأخرى بعد عام ١٩٨٠ مرورا بالمزايدات (فى ليبيا حتى عام ١٩٧٨ عندما اختلف القذافى مع العلماء، وسنتناول هذا الموضوع فيما بعد) وما بينها من أشكال. وأدى هذا التنوع إلى ازدياد حدة السمات الخصوصية الكامنة، فتم اغتيال مصطفى بويعلى الجزائرى -الذى لم يعد يؤمن بالنشاط الشرعى- بطلقات رصاص البوليس بعد فترة قصيرة من قيام رئيس الوزراء التونسى بمدح موقف راشد الغنوشى «المعتدل والعاقل» (قبل أن يعود هذا الأخير إلى السجن).

والواقع أن الحكماء، من تونس إلى المغرب مروراً بالجزائر اخطأوا -خلال فترة ما- فى تحديد طبيعة هذه المعارضة النابعة من المساجد: عندما كانت تمثل بالتحديد رد فعل تجاه الإفراط فى التحديث، اعتبروا أنها مجرد آثار عالم مصيره الزوال أمام موجات الحداثة الصاعدة. وفى كثير من الأحوال كان هناك إغراء محاولة إيجاد حلفاء محتملين من بين أنصار الإسلام السياسى الذين ينشطون فى مهاجمة الماركسية. وعندما تتنوع أشكال المعارضة بهذه الطريقة فذلك كفيل بإضعافها. وعندما سمع حكماء الدول المغربية. أصداء الثورة الخومينية الهائلة، ازداد استسلامهم لإغراء القمع. ولكن عندما أدركوا حدود هذا القمع لجأوا فى الغالب إلى سياسة تتذبذب بين الوعود وتلفيق القضايا، بين التسامح والمطاردة، وكانت هذه المناورات الماهرة عبارة عن «كوكتيل» من التنازلات والعنف، من التهديد وأصولية الدولة.

ولا تنحصر ردود فعل أنظمة الحكم تجاه المد الإسلامى فى مجرد محاولة احتوائه. وحتى إذا كان القائد التونسى العجوز هو الوحيد الذى يتخذ مثل هذا الموقف -وكانت سياسته الثقافية من الأهداف المفضلة من طرف نقاد الإسلام السياسى -فهو لم يتردد، بإصرار -أو بصفاء- كاد يبدو انتحاريا، فى دعم بعض اتجاهات نشاطه، سواء كان ذلك فى مجال العلاقة مع المجتمع اليهودى (وبخصوص هذا الموضوع فالحدود بين معاداة الصهيونية ومعاداة السامية ليست واضحة أحيانا فى خطاب الإسلام السياسى) أو فى مجال المسألة اللغوية الشائكة (عندما رفع عدد ساعات تدريس اللغة الفرنسية فى مرحلة التعليم الابتدائية)، فهو لم يتردد أبداً فى مناهضة ما كان يرى أنه معارض لمنطق مشروعه السياسى.

وقد يكون الموقف الذى اتخذه الملك الحسن الثانى عندما استقبل رئيس الوزراء الإسرائيلى فى قصر إفران فى أغسطس ١٩٨٦، دليلا على أنه لديه القدرة (مثل بورقيبة الذى دعى إلى الحوار مع إسرائيل فى ١٩٦٥) على عدم مراعاة ردود فعل قطاع من الرأى العام فى بلده، أو أنه لا يخشى استفزازه.

واختلفت كذلك مواقف الدول وفقا لموقفها من الثورة الخومينية وبالتالى اختلفت الأرضيات التى وقف عليها مناضلو الإسلام السياسى، فبينما انتقدت كل من المغرب وتونس بشدة التجربة الإيرانية (وخاصة تونس بعد تورط إيران مع شبكة إرهابية فى عام ١٩٨٦ تقوم باستخدام بعض مواطنيها المقيمين بفرنسا) كانت هذه التجربة موضع تأييد متحفظ من طرف الجزائر، أما ليبيا فاتسم موقفها بتأييد التجربة دون قيد أو شرط تقريباً. وبالطبع كانت المسألة الأفغانية من المجالات التى ظهرت فيها بعض الاختلافات، إذ أن الجزائر وليبيا كانت -نظرا لتحالفاتهما- أقل الدول عنفا فى انتقادهما لتدخل الاتحاد السوفييتى فى هذه الدولة الإسلامية. ومن المنطقى أن تكون المسألة الفلسطينية من المسائل التى يدخل فيها كل موقف تتخذه أنظمة الحكم مع قدرة الإسلام السياسى على التعبئة (مثل انعدام رد الفعل من طرف بورقيبة تجاه الغارة الإسرائيلية على تونس، أو بالعكس، انعقاد مجلس فلسطينى فى الجزائر أو قيام الحسن الثانى برئاسة لجنة القدس).

ولم تنحصر نتائج موقف الدول فى تأثيرها على التيارات الإسلامية، بل امتدت أيضاً إلى تطورها الداخلى وإلى بلورة قاعدتها المذهبية. إذ أن وصول حركة الاتجاه الإسلامى إلى الساحة العامة (مؤقتاً) أدى إلى التعجيل، إلى حد كبير، من تطوير قاعدتها المذهبية وإلى حصولها على استقلالها -على أساس قومى- عن «إخوانها» المؤسسين المصريين. وفى نفس الوقت، أدى طابعها الشرعى إلى إبعادها عن ممارسة المجموعات الصغيرة الموجودة فى الجزائر أو فى ليبيا، إلى اقترابها من الطابع الشرعى الذى تتسم به الحركة السودانية، وأدى انفجار جبهة الإنقاذ المفاجئ إلى التعجيل من عملية التبلور فى القاعدة المذهبية هنا أو هناك. وأدت موجات القمع المتتالية فى تونس إلى تعضيد الاتجاه الراديكالى وإلى أن يعاود الظهور -فى أطراف الحركة وفى داخلها أحيانا- أنصار نشاط يتسم بنفس قدر العنف الذى يتسم به موقف الدولة.

٥- عوامل الاندماج

إن العوامل التى تؤدى إلى استقلالية تيارات الإسلام السياسى لا ينبغى أن تجعلنا نتجاهل أنه يوجد اتجاه عكسى لذلك، ألا وهو العوامل التى تؤدى إلى التجانس بينها.

وإذا كان من الصعب إثبات وجود علاقات رسمية بين تيارات دول شمال أفريقيا (رغم أن ذلك أمر محتمل إلى حد كبير) فإن الصلات ليست منقطعة فيما بينها، وهى غير منفصلة عن باقى العالم. ومن المؤكد أن الهجرة إلى أوروبا، وإلى فرنسا بوجه خاص، هو أول عامل يدفع إلى

مواجهة الخصوصيات القومية.

وقد حضر أعضاء مجموعة البويعلى الجزائرية مؤتمرات إسلامية تجمع بين جنسيات مختلفة فى باريس (وسنتناول ذلك الموضوع فيما بعد). إن جميع أنواع تيارات الإسلام السياسى المختلفة ممثلة -إن لم تكن منفرسة -فى أماكن كثيرة من باريس إلى مارسيليا. وتساهم الجميعات الطلابية - حيث ينتشر فيها مناخ دولى بعيد عن تشنج الأنظمة القومى- بوجه خاص فى التجانس المذهبى إلى حد ما، وإن كانت عملية المواجهة هذه تؤدى أحيانا إلى أشكال من التبلور التى تدفع إلى الابتعاد أو الانشقاق.

إن فرنسا وأوروبا لا تحتكران انتقال الأفكار والبشر. إن عدد الجمعيات الإسلامية الأمريكية وقوتها (ومن بينها الجمعيات الطلابية) لافت للنظر. ويواجه فيها «الأخوة» المغاربة والسعوديون والليبيون والتونسيون مذاهبهم واستراتيجياتهم، وغالبا ما يكونون على اتصال مع المجموعات التى تمثل تشكيلات المعارضة فى المنفى.

أما المنفذ الآخر على العالم العربى، فهو فى مكة التى كانت دائما تيسر انتقال البشر والأفكار وكانت فى كثير من الأحيان تيسر انتقال الأموال. وقد شارك على الأقل أحد المناضلين الذين سبقوا بويعلى (بلقاسم بوقاسميه الذى أنشأ فى سيدى بالعباس إحدى المجموعات الصغيرة الأولى) فى احتلال الكعبة حيث لقى حتفه. ويقال إن عبد الكريم مطيع المغربى كان كذلك موجودا فى مكة. وكان أحمد الأزرق (وهو عضو سابق فى حركة الاتجاه الإسلامى التونسية وكان يشارك فى «مجلة المعرفة»، وقد أدى نشاطه المتطرف إلى وصوله إلى فصيلة تنفيذ الإعدام فى أغسطس ١٩٨٦) مقيما فى السعودية، حيث كان يستورد البلح التونسى ويمثل حركات المقاومة الإسلامية الأفغانية فى منظمة المؤتمر الإسلامى (وكان يحمل جواز سفر شبه دبلوماسى، ولم يمنع ذلك من اعتباره مجرما وتسليمه إلى تونس).

ومن البديهى، أن سياسة التعريب (خاصة فى الجزائر) التى أرسلت الطلبة إلى الشرق العربى واستوردت منه مدرسى المرحلة الثانوية وأساتذة الجامعة، أدت إلى التعجيل بدخول أفكار حسن البنا وأساليب عمل سيد قطب. وقد درس فى سوريا إثنان من مؤسسى حركة الاتجاه الإسلامى التونسى (حميده النيفر وراشد الغنوشى) وهناك اكتشفا الإخوان المسلمين الأوائل. وقام عدد لا بأس به من المدرسين القادمين من الشرق الاوسط بالحلول محل نظرائهم الناطقين باللغة الفرنسية فى الجامعات الجزائرية فى أوائل السبعينات (منذ عام ١٩٥٨ فى المغرب، وعام ١٩٦٢ فى الجزائر) حيث لعبوا دورا مباشراً فى هيكلة التيار من الناحية المذهبية وفى إعطائه طابعاً سياسيا وقد ساهم قيام السادات بإطلاق سراح عدد ضخم من الإخوان المسلمين (الذين سجنهم

عبد الناصر) -إلى حد كبير- فى عملية نقل الأيديولوچية هذه. ومع ذلك فلا ينبغى أن نبالغ فى تقدير الدور الذى قامت به المساهمات الخارجية فى نشر الإسلام السياسى. وابتداء من مصر حيث يقال إن هذا «الشر» أتى من السعودية عن طريق مواطنيها الذين يعملون هناك، حتى لبنان التى تشكو من اقترابها للغاية من إيران الخومينية، مروراً بالمغرب التى تدين المدرسين المصريين...الخ، تميل الحجج المناهضة للإسلام السياسى بالطبع إلى الإفراط فى إلقاء مسئولية هذه الظاهرة على عاتق «الجار»، بينما نجد أن نمو مثل هذه التيارات كان مستحيلا فى حالة عدم توفر تربة محلية ملائمة.

وفى كثير من الأحيان تراكمت المعطيات، فالسفر إلى الشرق يكمل الإقامة فى باريس، إذ لجأ أحد مؤسسى مجموعة البويعلى (الذى تم تكوينه فى مصر) إلى فرنسا هاربا من الجزائر (قبل أن تدخل الحركة فى مرحلة النشاط المسلح) بحثا عن الأمان وحرية الحركة اللذين كان يفتقدهما فى بلده. ومن الآن فصاعدا لم تعد هناك حاجة إلى اتخاذ ذريعة للسفر أو للقاءات (مثل الهجرة أو الحج)، وأستقبلت إيران بالطبع زيارات عديدة من دول شمال أفريقيا وكان الحال كذلك فى السودان على عهد حسن الترابى.

وقد شاهدنا خلال السنوات الماضية تسارع وتيرة الطابع الدولى. وتثبت التأشيرات العالمية العديدة التى تتزاحم فى جواز سفر راشد الغنوشى «عالمية» انتقال الإسلام السياسى. لقد أدت أزمة الخليج والتصدع الذى نجم عنها فى مجال حشد المثقفين (الكويتين والسعوديين على سبيل المثال) إلى جعل هذه الحركة أكثر بطئا ولو مؤقتا. وأدان البعض السودان فى عهد حسن الترابى، والتى يزورها راشد الغنوشى بصفة منتظمة، باعتبارها «مقرا لتيار إسلامى سياسى دولى جديد»، وكانت تبدو -ولو لفترة ما على الأقل- أنها تحل محل الخليج الذى أصبح من المستبعد أن يزوره عدد لا بأس به من المناضلين نظرا لقربه للغاية من أفكار أمريكا وجيشها.

الفصل الخامس

تونس :
نموذجا لدول شمال أفريقيا

من الممكن التعرف على التيار الإسلامى التونسى وعلى بنائه ودخوله فى المجال السياسى بصورة أسرع من دول شمال أفريقيا الأخرى.

وترجع هذه الشفافية (النسبية) التى يتمتع بها التيار التونسى -والتى افتقدها نظراؤه فى الجزائر وليبيا لمدة طويلة - إلى عدة عناصر: أولها أهمية التيار وقوة هيكله، ثانيها الاستراتيجية الشرعية التى يتبعها الفرع الرئيسى لهذا التيار، وأخيراً حجم القمع البوليسى وفاعليته.

إن أقدمية التيار الإسلامى التونسى بالنسبة لنظرائه فى شمال أفريقيا، تماثل أقدمية التيارات الإسلامية المصرية والتونسية بالنسبة لخلفائها فى بلاد «المغرب». ونظراً لهذه الأقدمية يرى دارسو التيار التونسى، كما يرى الساسة أيضاً، أنه حالة نموذجية : لأنه تجاوز العديد من المراحل التى مازالت التيارات الأخرى تجهلها إلى حد ما، بل إنه بدأ حركته بداية غير مسبوقة عن طريق الطفرة، وقد ساهمت شخصية راشد الغنوشى فى إضفاء طابع مرجعى تأسيسى على التجربة التونسية (بالرغم من أن ظهورنظيره الجزائرى -على الساحة الإعلامية- قد اختلس جزءا من الأضواء المسلطة عليه).

ومما يعضد الطابع الخاص لهذا الموقف، خصوصية التثقيف (الذى تم فى دول شمال أفريقيا فى المجال اللغوى بطريقة أكثر تكثيفاً مما تم فى دول المشرق) والذى أفرز الإسلام السياسى فى شمال أفريقيا: كان المناضلون الإسلاميون التونسيون -أبناء الثقافة الفرنسية- أول من لجأ إلى نغمة جديدة فى مناخ التيار الشرقى الذى أسس نفسه -فى معظم الأحيان- فى مصر والسودان ضد التأثير الثقافى الأنجلو سكسونى (وفى ظله).

لقد كان مناخ العلمانية البورقيبية إطارا مناسبا لتكوين تيار الإسلام السياسى، وذلك عندما ساد جو من خيبة الأمل فى أواخر الستينات، أى عندما تلاشت نشوة الاستقلال السياسى. فأصبح الإطار التاريخى فى تونس -أكثر من أى دولة أخرى- يدل على «نهاية مرحلة الأشكال المختلفة لليقين»، وكان من نتائج تخلى نظام الحكم -بطريقة مفاجئة- عن التجربة ذات الاتجاهات الاشتراكية، ازدياد القلق الأيديولوجى عند بعض المثقفين. ويرجع هذا القلق إلى الهزيمة الناصرية بقدر ما يرجع إلى الاضطرابات التى بدأت تتصاعد فى الأفق الغربى نفسه والذى تصدعت واجهته السياسية فى مايو ١٩٦٨. إن دخول الإسلاميين حلبة السياسة لا يعنى بالضرورة قيامهم -فى المرحلة الأولى- بتكوين قوة معارضة، فقد كان وعيهم السياسى موجهاً -بالفعل- ضد نظام الحكم وضد اليسار الماركسى الذى يناضل ضد النظام بنفس القدر. وستظل هناك -خلال السبعينات- عدة جسور صغيرة تجمع بين تيار الإسلام السياسى وبين نظام الحكم، منها عداؤهما المشترك تجاه الحركة النقابية والجامعية، وضد بعض النقاط المتعلقة بالتعليم، فى سياسة مزالى

فيما بعد.

كانت التجربة الخومينية وتصاعد قوة التيار داخل الحرم الجامعى سببا فى اختلال هذا التوازن. وفى بداية الثمانينات أصبح التناقض بين أنصار بورقيبة وبين المناضلين الإسلاميين من أعمق تناقضات القوى السياسية فى إطار المناخ القومى.

١- من الدخول إلى المجال السياسى

إلى الانتقال إلى المعارضة

(حميدة النيفر)

تونس يوليو ١٩٨٥

«فى تونس، رحلت زمرة بن صالح وتوقفت هذه التجربة بطريقة عنيفة ومفاجئة، إذ قدم هذا الوزير للمحاكمة. ولكن أهم ما فى الأمر أن بعض الشباب لاحظ أن حكومة بعينها يمكن أن تكون يسارية ثم تغير إتجاهها فجأة وبطريقة واضحة نحو اليمين وتصمم على اختيار طريق إقتصادى ليبرالى ... وقد تسبب ذلك فى بلبلة أفكار الكثيرين. لم يفهم الناس معنى المشروع الحكومى. كيف تستطيع حكومة أن تكون يسارية ثم يمينية، بهذه الطريقة؟ ... (...) وانعكست هذه البلبلة على الدولة التونسية لأن الحزب الحاكم كان قد أكد وجود مشروع محدد لبناء دولة حديثة... الخ وأدركنا أن ماحدث لم يكن مجرد تغيير حكومة ولكنه دليل على عدم وجود مشروع. لم يكن القلق سياسياً فحسب، بل كان أوسع من ذلك بكثير، كنا لا نعرف إلى أين نحن ذاهبون (...) إن الذين انضموا إلى صفوف الإسلاميين هم أولئك الذين لاحظوا أننا لم نعد نفهم شيئاً، إننا لسنا يمينا أو يساراً، لقد أصبحنا بلا جذور. وأولئك الذين يأتون من الريف إلى المدينة، والذين لم يعد لديهم مشروع يتشبثون به. لم يعودوا يجدون مثالاً يقتدونه. ولكن بالإضافة إلى هذه الصدمة القومية، كانت هناك أيضاً أحداث عام ١٩٦٨ فى فرنسا (...) والسؤال الذى أصبح مطروحاً فى ذلك الحين هو: إلى أين يتجه الغرب نفسه ... كنت أعتقد -عندما وصلت إلى باريس- إننى سأجد بلداً تطرح فيه المشاكل بوضوح... واكتشفت أنها تعانى من نفس الاضطراب الفكرى الموجود عندنا... لم تكن المشكلة -إذن- مجرد مشكلة تونسية ... أو عربية أو إسلامية: كان الغرب نفسه يمر بمرحلة خطيرة من التفكير العام المتعلق بأسلوب معيشته ...

أما العنصر الثالث الذى قد يساعدنا على فهم نشأة التيار الإسلامى التونسى فهو حرب

١٩٦٧ وهزيمة ما أطلق عليه اسم حرب الأيام الستة. فى هذا الوقت بدأ بعض المثقفين -ومن بينهم أنا وراشد الغنوش- يلتقون. وسرعان ما بدأت المسألة الدينية تطرح نفسها بإلحاح. لم نعد نعرف أين المخرج. إمكانية إيجاد الحل لم تعد متاحة لدى النظريات العربية أو لدى المنظومة القومية التونسية ذات الاتجاه الاشتراكى أو حتى لدى الغرب الذى بدا لنا خلال مدة طويلة أنه يمتلك بعض الحل ...».

بدأ تيار الإسلام السياسى يتكون فى إطار مؤسسات الإسلام فى ١٩٧٠ :

«فى هذه الفترة كانت هناك جمعية يطلق عليها اسم «جمعية حفظ القرآن»، كانت وزارة الشئون الدينية قد قامت بإنشائها، وكانت تجمع فى عضويتها بعض المسنين. فى إطار هذه الجمعية كانت بداية لقاءاتنا، كنا نريد إيجاد إطار لنشاطنا».

«كان الجانب الدينى هاما فى البداية، وعلى عكس ذلك لم يكن الجانب السياسى واضحا الى حد كبير ... لم نكن نعرف ما نريده بالضبط. وبوجه عام لم نكن موافقين على موقف الحكومة، ولكننا لم نحدد خط سير واضح للنشاط».

وتزداد سرعة التبلور المذهبى ابتداء من ١٩٧٢ مع إصداد مجلة «المعرفة». وستساهم هذه المجلة، حتى حظرها فى ١٩٧٩، فى تثبيت قاعدة التيار الأيديولوچية. إن تحليل مضمون المجلة (الذى سنتعرض له فى ثنايا هذا الفصل) بالاضافة إلى تحليل الموضوعات التى كان يتناولها راشد الغنوشى فى المحاضرات الدينية التى كان يلقيها، كل ذلك يتيح لنا اليوم متابعة دقيقة -إلى حد ما- «لدخول» الإسلاميين التونسيين «المجال السياسى». لقد بدأوا -تحت تأثير الإخوان المسلمين المصريين- ينسلخون عن المجال الروحى الصرف ليستقروا شيئا فشيئا فى المجال السياسى، مرورا بالمجال الثقافى ثم المجال الاجتماعى. ويقول حميدة النيفر فى هذا الصدد:

مواضيع دروس الغنوشى[1]

	يونيو يوليو ١٩٨٠		مارس ابريل ١٩٨١	
	عدد المواضيع	النسبة	عدد المواضيع	النسبة
أيديولوچية، حياة التنظيم	٢٤	٥٨,٥٪	١٠	٢٣,٦٪
سياسة خارجية : الإخوان المسلمون فى العالم	١٠	٢٤,٣٪	٥	١٣,١٪
نقد الحكومة	٧	١٧٪	٢٣	٦٠,٥٪
المجموع	٤١	١٠٠٪	٣٨	١٠٠

«عند ذلك، ظهر عاملان جديدان أثرا فى مجرى الأمور، ففى بداية الأمر اتصلنا بشخص اسمه السيد بن سلامة، وكان لديه ترخيص باصدار مجلة (وكان ذلك بمثابة مكافأة تمنحها السلطة بطريقة شبيهة بمنح وظائف المحاباة). هذا الرجل كان قد تعلم بجامعة الزيتونة [...] ولم نواجه صعوبة فى الاتفاق على إصدار مجلة «المعرفة» (أو بالأحرى على إعادة اصدارها حيث كان قد صدر منها عدد واحد فى عام ١٩٦٢. وكان الشيخ صلاح النيفر قد كتب فيها مقالة عن التقويم الهجري وعن طريقة حساب الشهور القمرية وكان هذا الموضوع من المحرمات فى ذلك الحين. ويبدو لى أن هذه المقالة كانت السبب فى إيقاف المجلة، ولكن إعادة إصدارها كان لايزال ممكنا، فقررنا إعادة إصدارها. وكانت المجلة تعكس -فى بداية الأمر- تخبطاتنا. كنا نميل الى التحدث عما

(١) HERMASSI Mohamed El-Baki, "La Société tunisienne au miroir islamiste", in *Maghreb-Machreq-Monde arabe*, n° 103, mars 1984, p. 49.

هو حرام أو حلال ... الخ هذا النوع من الوعظ الذى لا يحلق فى الآفاق الفكرية العميقة. لكن الموضوعات التى تتسم بطابع أكثر راديكالية كانت تجذبنا فى نفس الوقت أيضا. أما عام ١٩٧٢، فقد شهد العامل الثانى الذى كان له تأثير كبير على تونس، ألا وهو قيام السادات بإطلاق سراح الإخوان المسلمين الذين سجنهم جمال عبد الناصر. فاستأنف الإخوان إصدار الكتب (وفى ١٩٧٣يسّر معرض الكتاب الأول التونسى -إلى حد كبير- توزيع هذه الكتب {...} وتأثرنا بهذا التيار بالتحديد، فهو الذى دفعنا إلى خوض النشاط السياسى بطريقة أكثر مباشرة كما دفعنا إلى تأسيس نوع من الكيان السرى. فبدأنا بتنظيم مجموعات سرية من أجل تكوينها تكوينا سياسيا ... الخ ولكنا كنا دائما نراعى البعد الروحى الذى يتميز به هذا التكوين.

وبالنسبة لراشد الغنوشى، فأعتقد أن اتصالاته الأولى مع الإخوان المسلمين تمت فى سوريا. ومن المؤكد أنه كان من الممكن الالتقاء مع الإخوان المسلمين فى سوريا فى أواخر الستينات، ولكن هذا الاتجاه كان اتجاها محدود للغاية. فى ذلك الحين كانت تيارات القومية العربية مهيمنة. لم تكن يسارية بمعنى الكلمة ... بل كانت -فى الغالب- ناصرية وبعثية. كان الاتجاه الإسلامى ضعيفا للغاية. كنا فى ذلك الحين مائة وخمسين طالبا تونسيا فى دمشق. وبين كل هذا العدد من الطلبة كان هناك إثنان من تيار الإسلام السياسى وعشرون دستوريا، أى متعاطفون مع نظام الحكم التونسى، وما يقرب من ثلاثين طالبا غير مسيّس، أما الباقى -أى الغالبية العظمى منهم- فكانوا من القوميين العرب، سواء كان اتجاههم ناصريا أم بعثيا. وعندما عدنا من دمشق كان تكويننا سطحيا إلى حد كبير. بدأنا ندرك مشاكل العالم العربى ككل، ولكن لم يتم ذلك بطريقة أيديولوچية. كان هذا الإدراك يتسم بطابع سياسى أكثر وضوحا. لم نتلق هناك تكوينا أيديولوچيا يُذكر. وهذا ما سنجده حقا لدى الإخوان المسلمين. كنا نقرأ كل ما يتعلق بتكوين الجمعيات الدينية، وكيف كون الإخوان الخلايا الأولى ... الخ {...} وفى ذلك الوقت لم تكن لدينا مشكلات مع الحكومة» .

بدأت المجموعة الإسلامية تشعر تدريجيا بافتقادها إلى هيكل عندما احتكت باليسار الطلابى، الذى يمثل بالنسبة لها «الشيطان» على المستويين المذهبى

والاستراتيجي. وعلى ذلك بدأت السمات التى كانت كامنة فى التيار الإسلامى، والتى كانت تميل إلى المعارضة، تظهر فى بداية السبعينات. وكان الخطاب الإسلامى المضاد لا يزال يبحث عن النغمة الخاصة به فى إطار أصبحت فيه الحركة النقابية والطلابية -ذات الاتجاهات الماركسية- المتحاور الأساسى مع نظام الحكم. لقد تم تجاوز المراحل الأخيرة من الوثب نحو الإسلام السياسى عن طريق التنافس مع اليسار الجامعى الذى يتمتع بقدر أكبر من الهياكل الأيديولوجية والسياسية، والذى تشبع بالمفردات الغربية واكتسب خبرة بجميع أساليب المناورة النضالية. يقول حميدة النيفر فى هذا الصدد:

« ينبغى أن نعيد إلى الأذهان أن تونس كانت تمر فى عام ١٩٧٧ بمرحلة صعبة، نظرا لتصاعد نشاط النقابيين والشعور بأن الحكومة أصبحت ضعيفة للغاية ولا تستطيع أن تتحكم فى هذا التصاعد. وإذا قرأت الجرائد التى كانت تصدر فى هذه الفترة ستجد أن جريدة مثل « الشعب » التى كانت لسان حال الاتحاد العام التونسى للشغل، كانت شديدة اللهجة تجاه الحكومة، وقد كان انفجار ١٩٧٨ تعبيرا عن كل هذا. ويعتبر يناير ١٩٧٨ تاريخا سياسيا بالنسبة لحركتنا، إذ قامت مجموعتنا فى هذا اليوم للمرة الأولى باصدار بيان فى مجلة « المعرفة » بينما كانت مجموعتنا لا تزال تتسم أساسا بالطابع الروحى، فى حين كانت المعارضة السياسية تمثل بعدا خلفيا لها، وذلك لعدم وجود مشروع سياسى. ولذلك لم يوقع هذا البيان أحد، كان راشد الغنوشى هو الذى كتبه وقمنا بمراجعته معا. وكان عنوانه: « قبل أن ينزل الستار الحديدى » (سنتناول هذه المقالة فيما بعد). ومعنى ذلك أننا كنا نعتقد فى ذلك الحين أن الخطر الأساسى هو خطر وقوع الدولة فى أيدى اليسار. وكنا نعتقد أن الإسلام فى تونس فى خطر وأن اليسار سيستولى على السلطة. لم نكن -إذن- نعارض الحكومة لذاتها. كنا نعارضها فيما يخص بعض النقاط، ولكننا كنا نعتقد أساسا أن اليسار يمثل خطرا أكبر من خطر الحكومة. موقفنا تجاه الحكومة لم يكن -إلى حد كبير- واضحا. كنا ضدها بطريقة ضمنية. ولكن كيف كان ينبغى علينا ممارسة هذا النشاط السياسى، وكيف ننظمه ... كان ذلك كله لا يزال غير واضح. ولم يكن مشروعنا الأيديولوجى على وجه الخصوص واضحا. كنا نتحدث عن المجتمع فى القرون الهجرية الأولى، ولكن

حديثنا كان حديثا مجردا للغاية. حتى ذلك الوقت لم تكن الأمور واضحة إطلاقا. ولكنها بدأت تتضح عندما دخل الفوج الأول من الطلاب المنتمين إلى تيارنا الجامعة. فاحتكوا بالطلاب الذين تم تكوينهم بطريقة مختلفة ... فى مجموعات اليسار أو اليسار المتطرف (...) لعبت الجامعة -إذن- دورا محوريا. وابتداء من ١٩٧٧، يمكننا القول إن الأوضاع قد انقلبت، أصبحت الجامعة هى قاطرة الحركة (...). فى عام ١٩٧٧ لم يكن لدينا سوى النواة المركزية التى كانت تخطط -إلى حد ما- برئاسة الغنوشى ما ينبغى عمله فى هذا المسجد أو ذاك، لم يكن لدينا هياكل فعلية. ولم تتم عملية الهيكلة إلا بانضمام العناصر الجامعية إلى حركتنا فهم الذين طالبوا بالتغيير...»

وفى عام ١٩٧٩، بعد بضعة أشهر من حركة القمع العنيفة التى تعرض لها الاتحاد النقابى والذى اعتبر مسئولا عن الفتن التى حدثت بعد قرار الإضراب العام فى يناير، أعطت الثورة الخومينية دفعة قوية للتيارات الإسلامية. فارتقت هذه التيارات -بطريقة لا رجعة فيها- إلى مصاف البديل السياسى بعد أن كانت مجرد مجال للتنفيس الدينى فى ظل غياب فرص التعبير فى المجتمع. ومن المفارقات، أن قيادة المجموعة الإسلامية اتخذت موقفا حذرا من الانفجار الخومينى، لأنها ركزت على بعده الشيعى بصفة خاصة. ولم يمنع هذا الثورة الإيرانية من أن تصبح -شيئا فشيئا- إطارا مرجعيا للتيار بأكمله. وقد نتج عن هذه الثورة، فى الواقع، أول حركة قمع حقيقية شنتها الحكومة. ففى ١٩ ديسمبر ١٩٧٩ بعد إدانة الهادى نويرة «العناصر المثيرة للقلاقل التى ترتدى الثياب الإسلامية لكى تدخل المجال السياسى عنوة»، تم القبض على راشد الغنوشى وعبد الفتاح مورو، ووُجهت إلى الأول بصفته مديرا لمجلة «المجتمع» (لسان حال الحركة والمعبر بقدر أكبر من الوضوح عن أهدافها السياسية، صدر العدد الأول منها فى شهر أغسطس، وصدر قرار حظرها قبل القبض على الغنوشى مباشرة) كما وجهت إلى عبد المجيد عطية، بصفته رئيس تحريرها، اتهامات نشر أخبار زائفة، والتشهير والحث على التخريب. ويقول حميدة النيفر فى هذا الصدد:

«رغم أن الغنوشى كان فى هذه الفترة متوجسا من تلك الثورة ... فإنه كان يعتقد أنها ثورة شيعية قبل كل شئ، وليست إسلامية. وقد كان محقا فى ذلك، ووقف فى البداية بعيدا عنها. ولكن نظرا لحجم هذه الثورة، واندماج

الشعب الإيرانى فيها، لم يعد ممكنا أن نظل هكذا دون اتخاذ موقف يؤيد أو يناهض ... فاندفعنا بشدة نحو تأييد الثورة الإيرانية. وخاصة عندما صدرت «الحبيب» و«المجتمع». كانت صورة الخومينى هى صورة غلاف «المجتمع» فى عددها الأخير قبل حظرها، آنذاك رأت السلطة أن عليها أن تتخذ قرارا. وفى آخر ١٩٧٩ قبضوا على الغنوشى لبضعة أيام. كنت قد قابلته قبل ثلاثة أو أربعة أشهر، وكان يشعر أن الحركة صار لها جذور كافية. أصبح احتمال أن تقوم الحكومة بالقبض على المناضلين فى صفوفها واردا، ولكنها لن تخاطر برفع قضية ذات شأن ضدهم. هكذا كان إنطباعه فى تلك الفترة. وعندما قلت له إنهم متورطون حاليا فى مسألة سياسية، وإنه من الصعب الرجوع إلى الوراء، قال لى إنه حتى فى حالة مخاطرة الحكومة برفع قضية ضدهم، فسيكون من الصعب أن تصدر ضدهم أحكام تزيد عن السجن ستة أ شهر، وهذا فى حد ذاته انتصار وليس هزيمة».

فى أكتوبر، وبعد ستة أشهر من عودة الخومينى إلى طهران، انعقد مؤتمر تأسيسى فى المنوبة بجوار تونس، حضره ما يقرب من ستين شخصا. وقد كان هذا المؤتمر بمثابة تكوين هيكل الحركة، وهو الهيكل الذى لم تطرأ عليه سوى تعديلات طفيفة حتى موجة القمع الكبيرة فى عام ١٩٨٧. وابتداء من ذلك الوقت تم ادماج الحلقات المتفرقة التى كانت موجودة بمساجد العاصمة وبعض مدن الأقاليم، فى إطار تنظيمى دقيق يغطى جميع أطراف الدولة بشبكة تتوافر فيها الخلايا الأساسية، والمجالس واللجان التنفيذية الإقليمية التى تم تحديد اختصصاتها وأساليب عملها بدقة. وذلك بأن يتولى السلطة التنفيذية مؤتمر يجتمع مرة كل ثلاث سنوات. وخلال هذه الفترة يجتمع مجلس الشورى القومى أربع مرات سنويا لتأييد الاتجاهات التى اتخذها مكتب تنفيذى مكون من تسع لجان. ويختار المؤتمر الأعضاء العاملين لكل منطقة، وهم المسئولون عن تطوير الحركة فيها، ويعتمد هؤلاء على مجالس شورى إقليمية. وتنقسم الأقاليم إلى جهات يشرف عليها وكلاء. وفى القاعدة، توجد دوائر مختلفة (أو أسر، أو خلايا) تسمح أو لا تسمح لغير المناضلين بدخولها، وقد يكون لها أو لا يكون قاعدة إقليمية؛ إذ أن هذه الدوائر بمثابة إطار للتعبئة فى بداية الأمر، ثم تستخدم لإعطا التكوين المذهبى للمجندين المحتملين ثم للأعضاء الفعليين. وتمثل الجامعة والمدارس الثانوية أيضا

الهيكل الداخلي

لحركة الاتجاه الإسلامي في تونس (في ١٩٨٦)[(١)]

المجلس القومي

يمثل قمة التنظيم ويجتمع مرة كل ثلاثة سنوات ويتكون من الأمير ومجلس الشورى والمكتب التنفيذي المركزي.

مجلس الشورى

وهو المجلس التشريعي يجتمع مرة كل ثلاثة شهور

المكتب التنفيذي المركزي

يتكون من تسع لجان :

- العمل السياسي (حمادي جبالي)
- المتابعة والتكوين (محمد شمام)
- الدعاية (زيد الدولاتلي)
- التنظيم والإدارة (محمد الطرابلسي وعلي الزروري)
- النشاط الثقافي (جمال العوي)
- النشاط النقابي (محمد القلعاوي)
- القطاع الاجتماعي والمالي، قطاع المرأة (محمد العكروت)
- المجال التعليمي (محمد أم)
- الأولويات (علي العريض)

المكتب التنفيذي الاقليمي

مجلس الشورى الاقليمي

المقاطعات

(رئيس المقاطعة)

الخلايا

مغلقة أو مفتوحة

الجامعة/ المدارس الثانوية

(ورد هذا الجدول في مجلة «لابرس» *La Presse* ١٠ أكتوبر ١٩٨٧، وفي وليد المنصوري، الاتجاه الإسلامي وبورقيبة: من يتهم من؟، بدون ناشر. ١٩٨٨.

---

(١) تنقسم الأراضي التونسية إلى ١٤ إقليم: ١)تنقسم العاصمة إلى ٤ أقاليم فرعية: الشمال، الغرب، المدينة والجنوب + زغوان؛ ٢)بنزرت، ٣)نابل ٤)باجة - جندوبة، ٥)الكاف - سليانة، ٦)الساحل (سوسه، منستير والمهدية)، ٧)القيروان، ٨)القصرين، ٩)صفاقس، ١٠) القفصه، ١١)قابس - قبلي؛ ١٢)مدنين - تطوين، ١٣)إقليم ذو هيكل خاص ويطلق عليه الإقليم الجامعي، ١٤)المدارس الثانوية.

(وفقا لرصد أوائل عام (١٩٨٧).

اعتبارا من ١٩٨٤، هياكل مستقلة.

ولم يكن انتخاب راشد الغنوشي على رأس الحركة (وقد منح لقب «أمير» وتغاضى البعض عن هذا اللقب لأنهم كانوا يفضلون لقب «رئيس الحركة») حدثا مفاجئا. ولد راشد الغنوشي في عام ١٩٤١ في قرية تقع ٣٠ كم غرب قابس، وهي واحة في جنوب تونس الأقصى، وهو من عائلة تضم عشرة أبناء، وعندما أصبح رئيسا للحركة التونسية الإسلامية كان قد بلغ من العمر أربعين سنة، وله خمسة أطفال ويقطن بڤيلا في ضيعة بن عروس في ضاحية تونس الجنوبية. وبعد إنهاء مرحلة الدراسة الثانوية في تونس وحصوله على الشهادة الثانوية في ١٩٦٢، ذهب إلى مصر ليدرس في كلية الزراعة، وعندما تدهورت العلاقات بين تونس ومصر بعد حرب ١٩٦٧[1]، اضطر إلى مغادرة القاهرة، وذهب إلى سوريا حيث حصل في عام ١٩٦٩ على ليسانس في «الفلسفة والعلوم الاجتماعية». وقد اضطرته الظروف العائلية إلى العودة إلى تونس للعمل بعد زيارة سريعة لفرنسا، حيث كان يرغب في تحضير رسالة دكتوراة في الفلسفة الإسلامية في جامعة السوربون، وهناك يبدو أنه قام بتوثيق علاقاته مع الإخوان المسلمين، وقد قام بتدريس الفلسفة في إحدى مدارس العاصمة لمدة عشر سنين، وساهم في مجلة «الصباح» وأصبح في عام ١٩٧٧ مديرا لمجلة «المعرفة». وفي يناير ١٩٨٠ بعد حبسه -للمرة الأولى- لمدة قصيرة للغاية، تم نقله الى مدينة مكثر الصغيرة. وخلال هذه الفترة، ذهب إلى السعودية، ومصر والسودان حيث التقى بحسن الترابي، قائد الحركة الإسلامية الشرعية، كما ذهب أيضا -خلال عام ١٩٧٩- إلى الخليج وإلى إيران.

وفي أبريل ١٩٨١، انعقد مؤتمر ثان في جلسة غير عادية في منطقة سوسه فور تولي محمد مزالي -وزير التربية «الطيب» - زمام السلطة. وكان نظام الحكم في حالة من القلق الحاد بسبب صدمة «قفصه»، وكان يسعى إلى توسيع رقعة قاعدته السياسية. اجتمع أعضاء مؤتمر حركة الاتجاه الإسلامي في تونس في نفس أيام اجتماع الحزب الاشتراكي الديمقراطي. وقاموا عن طريق الإذاعة بمتابعة أعمال هذا الحزب عن كثب، وهكذا أمكنهم يوم ١٠ أبريل إدراج التوصية التي قدمت إلى بورقيبة بخصوص السماح بإنشاء أحزاب معارضة. ويدافع راشد الغنوشي - الذي أعيد انتخابه - عن استراتيجيتين هما: تدعيم القاعدة السرية من ناحية

(١) أنظر على سبيل المثال: قصي صلاح درويش: «يحدث في تونس»، باريس، ١٩٨٧ (وقد حظر نشره في فرنسا بناء على طلب السلطات الفرنسية).

(لأسباب تتعلق بالأمن، لم يكن ينبغى أن يتعرف المشتركون على بعضهم، ولذلك فعليهم التلثم أحيانا عندما يأخذون الكلمة، ولا يصح وجود إمكانية لإقامة علاقات بين الأعضاء، وأخيرا تتم تأدية يمين السرية والإخلاص للإخوان المسلمين) وتنمية العلاقات مع الطبقة السياسية التونسية والحركات الاسلامية فى الخارج، ومن بينها الحركة السودانية من ناحية أخرى. وفى ٣٠ أبريل، اشتركت الحركة التونسية الإسلامية مع حركة الوحدة الشعبية التى يرأسها احمد بن صالح، والحزب الشيوعى الذى يرأسه هـ. هرمل وحركة الديمقراطيين الاشتراكيين بقيادة أحمد المستيرى فى أول مؤتمر صحفى لحركات المعارضة. وكان ضبط السلطات لعدد من الوثائق التى تبرز أهمية هذا التيار وهياكله فى منزل بنعيسى الدمنى المسئول المركزى عن الإنتاج العقائدى للتيار كفيل بالتعجيل باتخاذ قرار كان لا يزال موضع مناقشة، فاجتمع مجلس تنفيذى مكون من ٢٥ عضوا وقرروا تحويل المجموعة الإسلامية إلى «حركة الاتجاه الإسلامى». وكان الرئيس بورقيبة قد استجاب لتوه لطلب مؤتمر الحزب الاشتراكى الدستورى وأشار إلى إمكانية فتح ثغرة فى الاحتكار الذى يمارسه حزبه منذ الاستقلال. وأعلن كل من راشد الغنوشى وبنعيسى الدمنى وحبيب المكنى وعبد الفتاح مورو -خلال مؤتمر صحفى عقد يوم ٦ يونيو- عن إنشاء «حركة الاتجاه الإسلامى» وعن رغبتهم فى حصول هذه الحركة على الاعتراف الرسمى بها. وبعد ذلك بشهرين رفض هذا الطلب. وبعد مرور نظام الحكم بمرحلة طويلة من المراوحة بين القمع والتغاضى، بدأ يتبنى سياسة قمعية ثابتة.

٢- الحزب الاشتراكى الديمقراطى :

من التغاضى الى القمع

كان عبد اللطيف الهرماسى محقا عندما لخص الوضع على الوجه التالى: «حتى نهاية عام ١٩٧٩، كانت العلاقات بين التيار الإسلامى ونظام الحكم علاقات قائمة على التعايش السلمى الا فيما يتعلق ببعض المشكلات الطفيفة والثانوية»[1] حُظرت مجلة «المعرفة فى ١٩٧٤ -للمرة الأولى- عندما انتقدت

(١) عبد اللطيف الهرماسى: الحركة الإسلامية فى تونس، دار بيرم للنشر، ١٩٨٥.

نقض اتفاقية جربه الاندماجية التى أبرمت مع القذافى قبل ذلك بعدة ساعات[1]. وتم تطهير «جمعية حفظ القرآن» من أولئك «المناضلين الجدد» الذين أشارت إليهم مقالة فى جريدة «لوموند» "le Monde" عام ١٩٧٤ (ويبدو أن تلك المقالة كانت قد أثارت انتباه قطاع من الجهاز السياسى فى الحزب الاشتراكى). قام المناضلون الإسلاميون بتنظيم تلك الرحلة التى تحركت من تونس لتصل إلى مسجد سوسة، الأمر الذى أثار قلق الشرطة فقامت بإرغام المشتركين فيها على العودة إلى تونس. ولم تُعِد الحكومة النظر فى قرار إيقاف صدور مجلة «المعرفة» رغم أن علامات تسامح السلطة -خلال كل هذه المرحلة- كانت أكثر بكثير من علامات ارتيابها.

وإذا لم يكن مريدو راشد الغنوشى وعبد الفتاح مورو يتمتعون بتشجيع الحكومة الفعلى، وهذا ما يرفض المسئولون الإقرار به بالطبع بطريقة حادة [2] - فمن المؤكد أن الحكومة لم تكن تقدرهم حق قدرهم بل تجاهلتهم تماما. وبما أن حزب «الدستور الجديد» كان يوجه كل طاقاته نحو المعارضة اليسارية المألوفة، فقد طال تردده فى اعتبار أولئك الذين ينقدون الماركسية منافسين له، بما أنه كان مقتنعا -فى هذا المجال- بنفس الأفكار. وكانت سياسة التعريب التى سعى محمد مزالى إلى تطبيقها عندما أصبح وزيرا للتربية، مجالا آخر للالتقاء بين نظام الحكم والتيار الإسلامى (لذلك كان الوحيد من رجال السياسة الذى نشرت صورته فى مجلة «المعرفة»). يقول حميدة النيفر فى هذا الصدد :

(١) ويقول محمد مزالى فى حوار للكاتب معه سبق ذكره: إن هذا التوقيع الذى ذيل به الرئيس بورقيبة الورقة التى تحمل شعار فندق «أوليس» "Ulysse" بعد بضع ساعات فقط من المناقشة، يعتبر بداية المرحلة التى أصبح فيها شرعيا بالنسبة لرئيس الوزراء أن يلجأ إلى المادة ٥٧ من الدستور للاطاحة بالرئيس على أساس مفهوم «العجز الدائم» عن أداء وظائفه ويفسر حاليا محمد مزالى موقفه على الوجه التالى: «ولكن ليس من اليسير أن يقتل المرء أباه، كان ينبغى أن أفعل ذلك، ولكننى لم أجرؤ».

(٢) ومن بين الذين يدافعون عن هذا الرأى:

SADOQ Mahdi, in *Histoire des frères musulmans en Tunisie*, Oriente Moderno, 1979.
TOUMI Mohsen, in *L'Islamisme au Maghreb*, op. cit, p. 160.

وفى هذا المرجع الأخير يقول محسن التومى بخصوص الإطار العام فى أوائل السبعينيات: «بما أن (السلطات) كانت تخشى أفكار اليسار «الهدامة» أكثر من خشيتها الإسلام «الثقافى»، فمن بين الاتجاهات التى شجعتها برزت حركة الإسلام السياسى واستنبتت تماما فى الجامعات، وتم إعطاؤها الوسائل المادية اللازمة لنموها [...] ويتزايد قدر إشارة الخطاب الحكومى إلى القرآن، والأحاديث والسنة. ويسود فى الدولة مناخ العودة الى المقدسات (والتمسك بها) ومن بين الحريصين على الحفاظ على هذا الجو نجد الأعيان المحليين الذين كانت سلطتهم قد تلاشت بسبب اشتراكية بن صلاح».

«كان محمد مزالى يحلل الأمور بقدر معين من الوضوح، وكنا نتفق معه فى بعض آرائه. وفى هذه الفترة كان يحارب برامج الفلسفة التى كانت متأثرة بوجود المجموعات اليسارية، وكان مدير البرامج شيوعيا قديماً ... كان محمد مزالى يرى أنه ينبغى تغيير لغة دراسة الفلسفة، التى ظلت حتى ذلك الوقت باللغة الفرنسية، بالإضافة إلى تغيير مضمون هذه البرامج».

إن هذا التقارب النسبى بين آراء محمد مزالى والمطالب الثقافية التى تنادى بها مجلة «المعرفة»، عضد الاتهامات التى وجهت بعد ذلك بعدة سنوات إلى هذا الوزير بشأن محاباته للإسلاميين (وكان تعليق مجلة «الدستور» الصادرة فى لندن على تعيين مزالى رئيساً للوزراء: «اختار بورقيبة رجل الإسلاميين») وكانت هذه الاتهامات سببا فى زوال الحظوة السياسية التى كان يتمتع بها.

وعلى غرار بورقيبة، لا ترى الطبقة السياسية بكاملها -حاليا- فى الإسلام السياسى سوى شكل من الأشكال التقليدية التى حكم عليها بالزوال أمام آثار التحديث التى لا مفر منها، وهو من ثم لا يمثل خطرا كبيرا على قاعدة نظام الحكم. وتشير حادثة «هند شلبى» إلى هذا العجز النسبى الذى تعانيه تلك الطبقة -التى يصعب أن يساورها الشك- فى تقبل فكرة أن هذه البذور المصرية (التى أصبح نتاجها ملموساً فى الشرق) قد يكون لها فرصة التجذر فى البلدان المغربية.

لقد قام نظام الحكم بشن حملة صحفية ضد الإسلام السياسى فى أواخر ١٩٧٧، ولكن أحداث يناير ١٩٧٨ (التى لم يلعب فيها الإسلام السياسى دوراً يذكر) أزالت آثار هذه الحملة. ومع ذلك أعطت هذه الأحداث للمجموعة الإسلامية فرصة نشر أول بيان ذى طابع سياسى حقيقى فى مجلة المعرفة، وهذا البيان يوجه إدانته إلى اليسار الماركسى الجامعى أكثر مما يوجهها إلى نظام الحكم.

قبل أن ينزل الستار الحديدى

(«المعرفة» العدد الخامس، يناير ١٩٧٨)

شهد مسرح الحياة الوطنية فى تونس هذه الأيام الأخيرة حدثين سيكون لهما أوخم العواقب على مستقبل هذا الوطن إن لم يقع التنبيه لهما، والوقوف عندهما لتحليلهما وتقديم العلاج المناسب لهما.

الأول: من ميدان التعليم: ففى اجتماع الجامعة القومية للتعليم تقدم عدد

من النواب بلوائح يطالبون بالتصويت لهما منها: رفض اعتبار تونس بلدا عربيا. ومنها إلغاء مادة التربية الدينية من برامج التعليم للتخلص من «الفكر الظلامي الغيبي» الذى تنشره، وإلغاء كلية الشريعة، والمطالبة بتدريس الأدب الماجن، والتخلي عن تدريس التاريخ الإسلامي.

وماكنا نظن أن تبلغ الجرأة بل الوقاحة بأحد من أبناء هذه البلاد -بعد أكثر من ربع قرن من الاستقلال- هذا الحد من احتقاره لنفسه ولأمته ثم يفتخر بعد ذلك بالانتماء إلى فئة «التقدميين».

والحادث الثانى من الحياة الطلابية: من المعلوم أن تمثيل الطلبة فى الجامعة التونسية ظل -تقريبا- حكرا على الفئة التى ترفع شعار «التقدمية» روسية كانت أم صينية، فقد تمكنت هذه الفئات بتنظيماتها وأساليبها فى «العنف الثورى» من أن تفرض إرادتها على جمهور الطلبة، حتى برز فى السنوات الأخيرة من بين صفوف الطلبة تيار وطنى عربى إسلامى يدعو إلى كسر الاحتكار الشيوعى ونبذ الأساليب الإرهابية وتوفير الحرية لكل الاتجاهات أن تعبر عن رأيها. واستطاع هذا التيار بعد نضال طويل مع قوى الإرهاب الماركسى أن يُسمع رأيه للقاعدة الطلابية فتجاوبت معه وتنفست الصعداء، وتوفرت للطالب لأول مرة هذه السنة فرصة اختيار ممثليه والتعبير عن رأيه. فلما رأت تلك الفئات أن الزمام بدأ يفلت من يدها وأن الطوق الحديدى الذى كانت تطوق به الأعناق أخذ يرتخى، لجأت كعادتها إلى أسلوب «العنف الثورى» لإرهاب الطلبة وإخماد أصوات الحرية المنطلقة، واستئصال التيار الوطنى المؤمن، فأغرقوا ساحة الجامعة بكلية العلوم بتونس وصفاقس وكلية الحقوق، بالدماء، واحتلوا المساجد الجامعية وعبثوا بالمصاحف وأحرقوها، ولم يغادروا بعض المساجد إلا بعد أن خلفوا وراءهم آثارا مخزية ستبقى جروحا فى قلب كل مسلم (...) وظلوا يضربون بعض المصلين لإجبارهم على سب الدين، واتجهوا بعد ذلك فى صفاقس إلى الحى الجامعى فأحرقوا عشرين غرفة يسكنها طلبة مصلون، فماذا يعنى كل ذلك؟

١ - إن هناك دعوة صريحة الى تجريد هذه الأمة من عروبتها وإسلامها وتاريخها.

٢ - ولم يقتصر الأمر على الدعوة وإنما تجاوز ذلك إلى مباشرة تنفيذ الخطة

الرهيبة، وذلك بالعمل على تصفية العناصر الوطنية الإسلامية ونشر دعايات مسمومة ضدهم لتضليل الرأى العام، بوصفهم تعسفا وبهتانا «بالإخوانجية» والانتهازية والعمالة.

والهدف واضح وهو تهيئة الظروف المناسبة لربط هذه الأمة بعجلة المعسكر الشيوعى فى روسيا أو الصين، بعد أن تخلصت الأمة إثر كفاح طويل من هيمنة المعسكر الغربى الذى لا تزال تعانى الويلات من آثاره المدمرة».

استمر رئيس الوزراء الهادى نويره يقول -حتى عام ١٩٧٩- معلقا على نشاط وعاظ بعض مساجد العاصمة: «إنه لا يمكن أن يتجاوز حدوده الحالية إلى ماهو أبعد من ذلك ... إنهم يتسمون -إلى حد كبير- بالحرص ... وليس ثمة أية إمكانية لانتشارهم ... وهكذا لم يقرر نظام الحكم مواجهة هذه الظاهرة إلا بعد رعد الثورة الإيرانية، بل وربما بعد أن بثت المخابرات الأمريكية (التى تأثرت بواقعة الرهائن الإيرانية) تحذيرات متكررة إلى بعض الوزراء (ويحتج محمد مزالى قائلاً: إن مثل هذه التحذيرات لم ترسل إلى بورقيبة لأنه «ليس من طبعه أن يترك الأجانب -أيا كانوا- يؤثرون عليه»).

قام نظام الحكم بشن حملة صحفية ثانية فى عام ١٩٨٠، تسببت أحداث قفصه -التى استحوذت، لفترة ما، على أهتمام الحكومة- فى توقف هذه الحملة التى استؤنفت خلال صيف ١٩٨١. ومن المفارقات أن يكلف محمد مزالى بالإشراف على تنفيذ هذه الحملة (فى الوقت الذى كان يتهمه زملاؤه بأن برنامج التعريب الذى سعى إلى نشره عندما كان وزيرا للتربية، تسبب فى «تمهيد الطريق للمتشددين». وقرر بورقيبة توجيه قمع -لم يسبق له مثيل سوى فى حالات قليلة- إلى مناضلى الإسلام السياسى. وشيئا فشيئا ازدادت حدة تصلب هذا الرئيس تجاههم. ويعترف السيد ادريس قيقة، ويزر الخارجية فى ذلك الحين، بأن هذا القمع كان غير متناسب مع حجم الخطر الذى كانت تمثله فعلا هذه الحركة «لقد كنا «مفرطين فى رد الفعل» [over-reacted] وفقا للتعبير الأمريكى»[1] (وقد أقاله بورقيبة فى يناير ١٩٨٤عندما اتهمه محمد مزالى بأنه مسئول عن انتشار «مظاهرات الخبز»). ويمكننا -إلى حد ما- تصديق محمد مزالى عندما ينفى اليوم، فى منفاه الباريسى، تأييده لقرار هذا «الأب» السياسى: «كنت غائبا عن تونس حيث كنت

---

(١) فى حوار مع الكاتب وفى برنامج
Carrefour sur "L'Islamisme au Maghreb", Radio France-International, Farida Ayari, 18 mars 1987.

أعالج أسنانى فى لوزان، وأخذ قرار القبض على الحركة دون علمى ودون موافقتى. وانحصرت مساهمتى فى محاولة الحد من الخسائر» ...[1].

وكانت سلسلة من الأحداث التى اتسمت أحيانا بالعنف والتى تورط فيها المناضلون الإسلاميون، ذريعة للقمع منذ بداية عام ١٩٨١. فحاولت الحركة فى بداية الأمر إعادة إصدار مجلة «الحبيب» ولكن تمت مصادرة العدد الأول فورا لأنه اعتبر -فى رأى السلطات- غير مقبول. وحدثت مواجهات عنيفة للغاية داخل حرم الجامعة فى ٢٠ فبراير: إذ تم سجن عميد الكلية، وتهديده بالقتل. وقام مناضلو الحركة -خلال شهر رمضان- بتوجيه زجر عنيف إلى المفطرين وتصادم المتظاهرون مع الشرطة فى شهر يونيو بعد الحريق الذى لحق بالسفينة السوفيتية التى كان يجرى إصلاحها، وكان المتظاهرون يهتفون بالشعارات الإسلامية. وحدث تخريب جزئى لأحد مقار «نادى البحر المتوسط» [Club Méditerranée] فى تونس فى قربة فى ١٥ مايو عندما تصور أحد رواد هذا النادى أن قيام المصطافين بترديد أغنية إسرائيلية أمر محبّب. ونتج عن اختيار إمام جديد فى مساكن فى ١٧ يوليو، مواجهات بين المتظاهرين والشرطة. واعتبارا من ذلك اليوم تم القبض على مايقرب من مائة وخمسين مناضلا أو متعاطفا مع «حركة الاتجاه الإسلامى»، من بينهم جميع أعضاء مكتب القيادة باستثناء حبيب المكنى الذى استطاع -مثل بعض الطلبة المناضلين- الفرار إلى فرنسا. وتنهال حملة من القمع (٢٥ قضية خلال ثلاثة أعوام) على هذا التيار بكامله، وبمعدل لم تشهده أى حركة سياسية قبل ذلك. وتصدر أحكام بالسجن تتراوح بين عامين واثنى عشر عاما -ابتداء من شهر سبتمبر- عقوبة لاتهامات ضعيفة للغاية موجهة إلى القادة الرئيسيين، ويقوم الاستئناف بتأكيد هذه الأحكام. ويجتمع مجلس الشورى فى ٢٥ يوليو ويعهد بإدارة الحركة إلى فاضل البلدى (الذى ولد فى بوسالم فى ١٩٥٢)، ويتولى فعلا هذه المسئولية ما يقرب من ثلاثة أشهر قبل مغادرته البلاد وتسليمه مهام المنصب إلى حمادى جبالى (مهندس متخصص فى الطاقة الشمسية، ولد بسوسة فى ١٩٤٩) وقد احتفظ هذا الأخير بذلك المنصب طوال مدة سجن أعضاء مكتب القيادة.

ولاتزال فكرة إمكانية إقامة أى شكل من أشكال التعاون بين السلطة وهؤلاء الأشخاص الذين يعتبرون خارج القانون، فكرة مستبعدة تماما فى أى يوم من الأيام. بل يدعو نظام الحكم الطبقة السياسية بكاملها (ابتداء من حركة الديمقراطيين الاشتراكيين إلى الحزب الشيوعى التونسى،

(١) فى حوار للكاتب مع محمد مزالى، باريس، مارس ١٩٨٨.

اللذين تم الاعتراف بهما توا) إلى التكاتف من أجل «سد الطريق أمام أولئك الذين يدعون الناس إلى حياة من الرعب ومن التعتيم» كما قال محمد الصيّاح قائد الحزب الاشتراكى الدستورى الذى يقوم -بحماس ملحوظ- بتنفيذ تعليمات رئيس الدولة فيما يتعلق بقمع المناضلين الإسلاميين.

٣- ١٩٨٤ : افتراض الشرعية

بعد ذلك بأقل من ثلاثة سنوات اتخذ نظام الحكم موقفا جديدا مختلفا. وقام محام من المقربين إلى محمد مزالى بزيارة قادة الحركة المسجونين فى برج الرومى، وبدأت المفاوضات. وبناء على ذلك تم تقديم برنامج سياسى إلى رئيس الوزراء. ويعلق الآن محمد مزالى على هذا البرنامج بالطريقة الآتية «لم أجد فيه ما يستدعى الطعن» ثم يضيف قائلا «بل كان من الممكن أن أجعل منه افتتاحية لمجلتى «الفكر» »[١]. وقام هذا الوزير باستقبال عبد الفتاح مورو فى منزله، (وبعد ذلك أطلق مزالى سراح مورو لأسباب صحية) ويحدد هذا الأخير موقف الحركة فيتعهد رئيس الوزراء بأن يجعل الدولة تحترم حدود هذا الموقف. فى بداية الأمر كانت رغبة رئيس الدولة ألا يطلق سراح أحد سوى عبد الفتاح مورو لأنه يرى أنه أكثر اعتدالا من الغنوشى. ولكن محمد مزالى بذل مجهودا لكى يثبت للمناضل الأكبر أن مثل هذا الموقف الانتقائى قد يعضد الجناح المتشدد فى هذه الحركة، ولن يكون ذلك فى صالح تقارب محتمل معها. وبمناسبة عيد الميلاد الثانى والثمانين لرئيس الدولة -فى ٣ أغسطس ١٩٨٤- تم العفو عن معظم الذين صدرت ضدهم أحكام فى سبتمبر ١٩٨١.

وهكذا بدأت حركة الاتجاه الإسلامى مرحلة من الحرية المحدودة: وهى خليط من الانفتاح والقمع (دون أن يكون هناك معيار يسمح بالتوقعات) وهذا الوضع لا يختلف فى الواقع عن مصير تشكيلات المعارضة الأخرى، وإن كان قد سمح بتأكيد الملامح الشرعية لهذه الحركة وبالتعجيل من إحداث طفرة مذهبية داخلها. وفى نوفمبر ١٩٨٤ أى بعد بضعة أشهر من العفو تم توجيه الدعوة لانعقاد ثالث مجلس شورى فى سليمان واستأنف رئاسة الحركة راشد الغنوشى الذى بدت بوضوح على ملامحه معاناته خلال مدة سجنه الطويلة (قال عند خروجه من السجن

---

(١) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع محمد مزالى.

المدنى فى تونس الذى نقل إليه بعد سجن برج الرومى: «إنها محنة جسمانية»[1].

وبدأت حركة الاتجاه الإسلامى، فى إطار مناخ الانفراج النابع من العفو، تعضيد هيكلها الداخلى لكى يتسنى لها مواجهة موجات أخرى من القمع فيما بعد. وحاولت الحركة من جديد، فى نفس الوقت، التقدم برغبتها فى المشاركة المشروعة فى المجال السياسى. يقول الغنوشى دفاعا عن هذا الرأى فى البرنامج السياسى الذى نشره بمناسبة الذكرى الثالثة لنشأة الحركة:

إنها فرصة فريدة من نوعها أمام تونس». إذ قامت الحركة -لأول مرة فى تاريخها- بالتعبير عن تأييدها بدون تحفظ لمبدأ الديمقراطية فهى «تتعهد بالاعتراف بأية حكومة نابعة من انتخابات شرعية حتى لو كانت هذه الحكومة شيوعية».

مقتطفات من نص:

«إنها فرصة فريدة من نوعها أمام تونس»

«ما الذى يبقى بعد ذلك سوى الحرب الباردة والإعداد لإشعالها؟ ما الذى يبقى للقوى العلمانية والفكرية أمام الخوف من شبح السلطة الإسلامية -كتلك التى كانت سائدة فى فترة التدهور أو التى تمارس حاليا فى بعض الدول- سوى حماية نفسها باللجوء إلى القوى الاستبدادية الداخلية أو الخارجية والتحالف معها من أجل طرد شبح هذا الخوف؟ ...

ما الذى يبقى لمناضلى الاسلام السياسى طالما حرموا من حقوقهم المدنية: حق التعبير عن الرأى وحق إنشاء الجمعيات وحق نشر أفكارهم بينما يتمتع الآخرون بهذه الحقوق؟ ما الذى يبقى أمام مناضلى الإسلام السياسى المتشبعين بعقيدة الجهاد المقدس والاستشهاد، إن لم يكن الاستسلام للعنف والدعوة إلى الجهاد ضد الذين يكافحونهم ويقومون بقمعهم؛ أو الانطواء على أنفسهم والانزلاق إلى المبالغة والتطرف، وتحين فرصة أخرى للانقضاض على أعدائهم؟...

وللمرة الأولى -حسب معلوماتنا- يتخذ مناضلو الإسلام السياسى فى العالم العربى موقفا صريحا مع الديمقراطية التى يطالبون بها ويدافعون -رغم الاختلافات الأيديولوجية- عن حق التعبير والتنظيم بالنسبة لجميع الاحزاب الموجودة حتى إذا كانت هذه الأحزاب تمثل النقيض الأقصى لهم مثل الشيوعيين.

ويصل بهم الأمر إلى القول بأنهم على استعداد لاعتبار سلطة الشيوعيين شرعية إذا كانت تلك هى رغبة أغلبية الشعب الذى يدلى برأيه بطريقة ديمقراطية» (انظر المؤتمر الصحفى الذى عقد بمناسبة تأسيس الحركة يوم ٦ يونيو ١٩٨٦)

(١) فى حوار للكاتب مع راشد الغنوشى فى تونس يوم ٥ أغسطس ١٩٨٤ وقد رفض الغنوشى الذى تحدث باللغة العربية أن يتم تسجيل كلامه. ورغم أننا أخذنا فى الاعتبار آراءه أثناء التحليل الذى نقدمه فى هذا الكتاب، فلم يمكننا (نظرا لعدم وجود تسجيل لهذا اللقاء أو لحوارين آخرين أجريناهما معه فى ١٩٨٥) تقديم مقتطفات من أقواله مثلما فعلنا بالنسبة لعبد السلام ياسين وصلاح الدين الجورشى أو حميدة النيفر.

وابتداء من شهر أغسطس ١٩٨٤، مرّت «حركة الاتجاه الإسلامى» بفترة عامين لم يعد من المستبعد أبداً خلالهما احتمال إعطاء طابع شرعى للحركة. هذه العملية وصلت إلى قمتها عندما استقبل محمد مزالى فى نوفمبر ١٩٨٥ قادة الحركة الإسلامية بنفس الطريقة التى استقبل بها تشكيلات المعارضة الأخرى. وكان هذا النمط الجديد من العلاقات نتيجة لتطور من جانب الطرفين.

فقد تطور أولا نظام الحكم بأن أدرك القدرة الفريدة المتوفرة لدى هذه الحركة على المقاومة، فأصبح وجودها واقعاً لا مفر منه. وبينما كان الهادى نويرة يرى فى ١٩٧٩ أن هذه الحركة لا تمثل سوى عنصر «هامشى فى الاضطرابات الاجتماعية» فقد أصبحت -رغم جميع أشكال القمع- تيارا سياسيا لا يمكن تجاهله أو اعتباره شيئاً مؤقتا. وعندما تم تجاوز مرحلة الدهشة، ومرحلة إغراء اللجوء إلى القمع، أصبحت محاولة التقارب مع هذه الحركة -فى رأى مزالى إن لم يكن فى رأى بورقيبة أيضاً- أفضل وسيلة لانتزاع مناضلى الإسلام السياسى من إطار النشاط السرى، ذلك أن طابعها السرى -الذى يدفع المناضلين المطاردين إلى قدر أكبر من الراديكالية- أمر يزيد من قدرة مثل هذا النشاط على إثارة القلق.

وبالفعل، رأت الحكومة أن العفو -قبل أى شئ- هو الذى يمكن أن يضع حدا لتطور الحركة الذى لا تتحكم فيه. لكنها مع ذلك لم تتخلَّ عن إمكانية اللجوء إلى القمع ولم تمنح هذه الحركة الاعتراف القانونى بها، ولقد حاولت -بهذه الطريقة- إعطاء نفسها مزيدا من الوسائل التى تسمح لها بمتابعة تطور الحركة عن قرب ومزيداً من الوقت لتقييم النتائج التى قد تترتب على منح هذه الحركة طابع الشرعية.

انتقل محمد مزالى إلى مرحلة أخرى عندما استقبل فى نوفمبر ١٩٨٥ مورو والغنوشى، فقد أكد بهذه الطريقة رغبته فى متابعة عملية التسوية التى بدأت مع العفو. أما عن شرعية هذه الحركة فقد أعلن أنها «أمر ممكن طالما أنها لا تدعى احتكار الإسلام وتتخلى عن بعض مطالبها»[١]. ثم أضاف :

«عندما استقبلتهما، نفيّا مطالبتهما إجراء استفتاء على قانون الأحوال الشخصية. وفى هذه الحالة ليست هناك مشكلات. وجدتهما متفاهمين، معتدلين، متعقلين إنهما شخصيتان هامتان. ليس هناك مايبرر استبعادهما. أرجو أن تتم

---

(١) Interview pour le *Quotidien de Paris*, repris in *La Presse*, le 15 novembre 1985.

الانتخابات القادمة على غرار ما كنت أود أن تتم به انتخابات ١٩٨١. وقتها وقعت أنا شخصياً في الفخ. إنني آسف على عدم وجود معارضة في المجلس. أرجو أن تصبح العناصر الجادة والوطنية طرفاً معي في اللعبة».

إن الإطار الذي تم فيه إستئناف الحوار إطار له دلالة: استأنف مزالي محاداثاته مع عدو الأمس بعد نجاحه -بعد حرب متواصلة دامت عدة أشهر- في التغلب على عدوه النقابي الأذلي (حقا لقد تهور هذا الأخير وقال في حديث صحفي: «سأخدع مزالي كما خدعت نويرة»). وفي الوقت نفسه تم استحضار الحبيب عاشور فورا للمحاكمة ووجهت إليه تهمة الخروج على الإجماع القومي أمام «العدوان» الليبي (أي أمام عملية طرد ثلاثين ألف عامل خلال ١٩٨٥) كما وجهت إليه أيضا مجموعة أخرى من الاتهامات[1]. هكذا تكون العصا يسارا، والجزرة يمينا، فربما يدرك الخليفة المرتقب للمناضل الأكبر -خلال مرحلة قد يتسبب فيها عزل الرئيس في أن يفقد حزب الدستور جزءا كبيرا من شرعيته -أن سر بقاء النظام يكمن -إلى حد ما- في توسيع قاعدته السياسية. هذا هو الرأي الذي دافع عنه مزالي بعد ذلك بعدة سنوات بالإضافة إلى تأكيده الدور الذي لعبه تجاه عدد معين من الوزراء من أجل اتخاذ قرار الانفتاح في ١٩٨١.

إن إمكانية الاتفاق مع الاتجاه الإسلامي إمكانية ضعيفة ومحدودة للغاية، وتعدد الأحزاب لا يعني تعاقبها، لقد عبر رئيس الوزراء عن ذلك الرأي صراحة عندما تناول الدور الذي قد يقوم بقوم به الإسلاميون أو تقوم به بوجه عام جميع تشكيلات المعارضة: «هناك حزب له تاريخه وشرعيته {...} إذا أرادوا المساهمة فيه، فهناك وسائل للتوصل إلى ذلك ... {...} أما إذا أرادوا أن يحلوا محله فلن يحدث ذلك في القريب العاجل»[2].

ولم تكن الحكومة هي الوحيدة التي طورت مواقفها. ورغم أنه من الصعوبة بمكان ملاحظة التطور الداخلي لحركة الاتجاه الإسلامي (إذ لا ينبغي تجاهل ميلها إلى السرية رغم إعلانها عن رغبتها في الانفتاح، هذا بالإضافة إلى أن الصحافة العربية والغربية اكتفت -خلال مدة طويلة- بابراز البعد الكمي لحركتها فقط) فإنه لم يعد من الممكن تجاهل هذا التطور. وقد تكون أعداد

---

(١) أنظر:
BURGAT François, "La Crise libyo-tunisienne", in *Maghreb-Machreq-Monde arabe*, nº 111, mars 1986, p. 104.

(٢) Interview au *Matin de Paris*, citée.

كبيرة قد انضمت إلى صفوف هذا الاتجاه السياسى الجديد. ومثلما كان الحال فى دول المغرب الأخرى انغرست هذه الحركة فى المجال المدينى الجامعى والمدرسى. وانغرست أيضا فى القرى الصغيرة الموجودة على الساحل، بما فيها منطقة الساحل، كما انتشرت بين صغار الموظفين، والوكلاء الفنيين، والتجار ويبدو أنها انتشرت أيضا فى الجيش وفى الشرطة وفى الجمارك وفى الحرس الوطنى ..

ولكن -من المؤكد- أنها حققت داخلها طفرات فى المجال التكتيكى أو المذهبى بطريقة موازية لهذا التزايد والانتشار الكمى، وشيئا فشيئا أصبح هذا التصور الإعلامى المخلّ لتوصيف الظاهرة غير كاف لتغطية طبيعة هذا التيار التى بدأت تصبح أكثر تعقيدا من ذلك بكثير، إذ دأب فى حصرها فى البعد الرجعى والسلفى لفكر الإسلام السياسى، أو فى العنف الذى يقدمه بوصفه جزءا لا يتجزأ من ممارسة هذه الحركة.

هذه الطفرات ترجع، أولاً، إلى زيادة نسبة المستمعين إلى هذه الحركة والمناضلين فيها. لقد تم قطع مسافة طويلة ابتداء من المجموعة الفكرية الصغيرة التى تجتمع من أجل التفكير النقدى فى أوائل السبعينات إلى الحركة التى تتكون من مئات الأعضاء وأصبحت تتمتع -إلى حد ما- ببناء هيكلى والتى طالبت باعتبارها حزبا رسميا فى ١٩٨١. لم يكن هذا الطريق الطويل كله انتصارات وأوجه يقين فحسب، بل صادفته أخطاء، وأنماط مختلفة من خيبة الأمل والتساؤلات. فالإنسان عندما يمر بفترة سجن طويلة تؤثر على الجسد والعقل قد يضطر إلى التفكير إن لم يغير بالفعل مسار حركته. لم يتسبب السجن فى التخلى عن الحركة -من جانب البعض- ولكن من البديهى إنه عجّل من عملية الانصهار النضالى بالنسبة لأولئك الذين كانوا لا يزالون فى مرحلة التردد.

وهناك احتمال كبير أن يكون تطور هذه الحركة راجعاً إلى هذه الحرية النسبية التى تمتعت بها فى تونس -أكثر من رجوعها إلى المراحل التقليدية التى ذكرناها- وهى حرية فريدة من نوعها بالمقارنة بدول شمال أفريقيا الأخرى، تلك الحرية التى سمحت لها باختبار مسلماتها المذهبية فى الواقع المحيط بها. وإذا كانت مرحلة تصاعد القوة تمت فى إطار النشاط السرى، فإنه ابتداء من ١٩٨١ اضطرت حركة الاتجاه الإسلامى الناشئة لمواجهة متطلبات استراتيجية النشاط الشرعى ومن البديهى أنها لم تكن مسلحة بالقدر الكافى فى هذا المجال. وعجل هذا الظهور على الساحة العامة من بلورة عدد معين من التناقضات الداخلية التى كانت -فى الواقع- كامنة منذ منتصف السبعينات. وبعد مرور الحركة بمرحلة النمو -كان من معالمها أشكال مختلفة من اليقين- أصبح عليها مراجعة حساباتها.

٤- ثمن احترام الشرعية

بما أن الساحة السياسية تستدعى قدرا أكبر من الوضوح المذهبى، مقارنة بالنشاط السرى، فقد كان من النتائج الأولى للاعتراف شبه الرسمى بالتيار الإسلامى سقوط جوانب مشروعه غير الواضحة واحدا بعد الآخر. ومع هذا السقوط سقطت أحيانا أشكال الحلول الوسطى الضعيفة والتى كانت مصدر وحدة للتيار. وحيث إن هذا التيار كان فى البداية منشغلا برفض «علمانية» بورقيبة أكثر من انشغاله بطرح مشروع بديل فيما يتعلق بالمجتمع والحكومة، فقد وجد نفسه مضطرا -تدريجيا- أن يتجاوز مرحلة خطاب الرفض لينطلق نحو صياغة مشروع سياسى شامل، لأن مثل هذا المشروع هو الشئ الوحيد الكفيل بمنح تطلعاته الحزبية شيئا من المصداقية. ومن أجل تحقيق هذه الطفرة كان ينبغى مواجهة بعض المشكلات. ومن المفارقات أن خوض مثل هذا الطريق كان يستدعى أولاً أن يتخلى التيار عن تطلعه إلى العالمية، بينما كان هذا التطلع مصدرا من مصادر قواته. يقول ميشيل كامو فى هذا الصدد: «عندما اختارت حركة الاتجاه الإسلامى التونسى طريق تعدد الأحزاب وأرادت أن تصبح حزبا سياسيا، استطاعت هذه الحركة أن تطمئن جزءا من الرأى العام ولكن على حساب انحدارها إلى أن تكون مجرد «اتجاه» ضمن اتجاهات أخرى. وقد أدى هذا إلى إضعاف مطالبتها بالتعبير عن اتجاه مضاد للشرعية»[١] وفى كل مرحلة من مراحل توضيح معتقدات الإسلام السياسى، كان يتضاءل هامش عدم الوضوح المذهبى الذى كان من خصائص هذه الحركة فى بدايتها، وكان يعجل، بالتالى، من عملية هيكلة أعضائه التى كانت قد بدأت منذ مدة طويلة. ولكن القاعدة الجبهوية لم تصمد طويلا أمام هذه العملية كما كان الحال بالنسبة للتيار الجزائرى. وفى كل مرة لا يتوصل فيها التفاوض إلى امتصاص التوترات الناجمة عن عملية التوضيح المذهبى، كانت هذه التوترات تؤدى إلى عدة استقالات، بل وإلى انشقاقات حقيقية فى بعض الأحيان.

وهكذا انبثق تدريجيا من التيار «الأم» اتجاهان متضادان، ففى البداية ظهر اتجاه جذرى كان يشعر بخيبة الأمل أمام الاتجاه نحو الشرعية وحجم فاعليته الضعيفة، وكان هذا الجناح الجذرى على استعداد أن يلجأ -أيا كان الثمن- إلى طرق أكثر مباشرة للوصول إلى السلطة.

وفى المقابل، ظهر فى نفس الوقت اتجاه آخر يُقال عنه أنه تقدمى، ولا تكفى صفة «الاعتدال» (التى تطلق عليه فى أحيان كثيرة) للتعبير عن مضمونه، وهو يمثل -فى إطار مناخ الإسلام

---

(١) CAMAU Michel, *la Tunisie*, op. cit.

السياسى فى أواخر الثمانينات -اتجاها تزيد أهميته عما قد توحى به قاعدته النضالية.

٥- إغراء الحل الجذرى

هناك بعض المجموعات تقوم بتجنيد أعضائها من بين أوساط الهامش الراديكالى للتيار. ولا يمكننا إهمال دورها لأنها تمثل -من ناحية- جزءا من الواقع الذى يعيشه هذا التيار، ولأن صورة العنف التى ألصقت بها، من ناحية أخرى، كانت تستخدم دائما لتأييد تكثيف القمع وتعميمه. وحسب الظروف التى كانت تمر بها «حركة الاتجاه الإسلامى» وخليفتها «النهضة»، كانت هذه المجموعات (وبوجه خاص «حزب التحرير الإسلامى») تساهم - بطريقة لايستهان بها- فى النشاط التطرفى الإسلامى.

* حزب التحرير الإسلامى

كان هذا هو الحال -فى بداية الأمر- بالنسبة للفرع التونسى لحزب التحرير الإسلامى (الدولى). ويقوم حاليا برئاسة هذا الحزب الأخير عالم ذو أصل كردى هو الشيخ عبد القديم زلوم، وقد أسسه فى الأردن الشيخ تقى الدين بنهانى، وهو قاضى فلسطينى من أنصار العودة إلى نظام الخلافة، ويعد المنظر الأساسى لهذا الحزب. وهو يؤاخذ -مثل عبد السلام ياسين والغنوشى- دعاة الإصلاح فى القرن التاسع عشر على قيامهم بالمساس بالعقيدة من أجل إخضاع الاسلام لقوانين الحداثة بدلا من تحويل المجتمع الحديث لكى يخضع لقوانين الإسلام.

وتشير استراتيجية نبهانى[1] - التى عرضها فى ثلاثة مراجع أساسية تعكس فكره- إلى ثلاثة مراحل يمر بها الحزب باعتباره الأسلوب السياسى المفضل فى هذه الظروف التاريخية[2]:

(١) ولد تقى الدين إبراهيم يوسف النبهانى عام ١٩١٠ فى قرية قريبة من حيفا واتم بها دراسته الابتدائية والثانوية قبل أن يسافر إلى القاهرة حيث حصل على دبلوم دار العلوم فى أوائل الأربعينات من هذا القرن. وكانت أفكاره فى مجال الفكر السياسى تعتمد أساسا على التسليم بضرورة إعادة بناء الأمة الإسلامية على قاعدة تأسيسية. وتوفى فى عام ١٩٥٢ وتم دفنه فى بيروت حيث تقيم حاليا عائلته. انظر الشهادات التى جمعها محمود سالم عبايدات فى كتاب «أثر الجماعات الإسلامية الميدانى خلال القرن العشرين»، عمان، مكتب الرسالات الحديثة، ٤٦٤ صفحة، ١٩٩٠. ص١٢٧ ومابعدها.

(٢) مجلة «سؤال»، باريس، العدد الخامس ص٢١ (مرجع سابق). انظر على وجه الخصوص: «الحركة الإسلامية فى الأردن» بإشراف موسى زيد الكيلانى، عمان، دار البشير ١٩٩٠، ٢٠٣ صفحة، وكتاب عبايدات الذى سبق ذكره، ويُقال أن أول موقف سياسى اتخذه حزب التحرير الإسلامى كان رد فعل (أعلن عنه فى ١٩٥٥) تجاه مشروع جونسون الإنجليزى اسرائيلى.

(١) مرحلة تحضير ودراسة ترمى إلى صياغة الثقافة الخاصة بالحزب.

(٢) مرحلة تفاعل مع المجتمع الذى ينبغى كسبه شيئا فشيئا الى مبادئ الحزب (ومن المفروض أن الحزب يمر بهذه المرحلة حاليا).

(٣) مرحلة الاستيلاء الكامل على السلطة عندما يتم إزالة أوجه مقاومة المجتمع المدنى.

وفيما بين ١٩٨٢ -وهو التاريخ المرجح لإنشاء هذه الحركة فى تونس- و١٩٨٨، صدرت ثلاث مجموعات من الأحكام ضد الأنصار التونسيين لهذا البرنامج (وهناك نسبة منهم فى الجيش ولذلك يعتبر هذا الحزب أحد الأطراف المجهولة فى معادلة تونس الإسلامية) وصدرت آخر مجموعة من الأحكام ضدهم فى مارس ١٩٨٥. وفى نفس تلك السنة. تم القبض على عدة مناضلين ينتمون إلى «حزب التحرير الإسلامى» فى مصر. وجاء ذلك بعد القبض على أقرانهم فى تونس وليبيا لنفس السبب فى عام ١٩٨٣. وفى شهرى مارس وأغسطس عام ١٩٨٥ صدرت أحكام استئناف ضد أعضاء هذا الحزب فى تونس بعامين سجن للمدنيين وثمانى سنوات سجن للعسكريين بسبب «انتمائهم إلى جمعية غير شرعية ذات طابع سياسى». وكان المتهم الرئيسى مدرس تربية رياضية اسمه «محمد جربى»، من المفروض أنه انضم إلى حزب التحرير الإسلامى فى السبعينات وأنه المسئول عن القسم التونسى. وحيث إن هذا الحزب مكون من صغار الموظفين الذين لا يميلون كثيرا إلى الفكر الفلسفى، فهو يتمتع فى تونس بالقوة الهادئة النابعة من ثبات يقينه الأيديولوجى:

«حركتنا هى الحركة الوحيدة الإسلامية التى يتوفر لديها -إبتداء من اليوم- حل بديل كامل». هذا هو ما يعلنه المناضلون القلائل الذين ينتظرون حكم الاستئناف بعد أن صدر ضدهم حكم الدعوى الأولى والذين أخرجهم القمع من مجال النشاط السرى. فهم يقولون مازحين لزائرهم «ستلحق دفعة عام ١٩٨٥ بدفعة عام ١٩٨٣»[١].

وتحتوى أعمال القاضى الفلسطينى بنهانى فى الواقع (ومن بينها «الدولة الإسلامية» وثلاثية «التنظيم الاجتماعى والسياسى والاقتصادى» فى الإسلام) على عدد لا حصر له من «الحلول» الفنية القاطعة والمفصلة، ومن سمات هذه الحلول توليد الطمأنينة لدى المناضل القلق، وهى توفر له هذا الشئ الجذاب: تحاشى التفكير.

---

(١) فى حوار أجراه الكاتب مع أحد أعضاء حزب التحرير، تونس، ١٩٨٥.

وفى الإطار التونسى، لم يوقع أعضاء هذا الحزب أى جملة تتناول تحليلاً للموقف، عدا بعض المنشورات؛ وتم الاكتفاء بتحليلات الشيخ نبهانى لتحديد المقتضيات الضرورية لتطبيق مشروع سياسى، إذ لا يبدو أن شيئا ما فى واقع تونس له خصوصية تستدعى إعدادا معينا. وفى جميع الأحوال، يطلب المناضلون من أولئك الذين يعارضونهم ومن العضو الذى مازال فى مرحلة التكوين، الرجوع إلى تلك العموميات المقدسة وهى أقوال الشيخ بنهانى وحده. ومنذ ذلك الحين، ازداد إهتمام نظام الحكم -بعد مرحلة من الهدوء النسبى- بهذا الحزب فقمعه هو وحزب النهضة خلال عامى ١٩٩٠ و ١٩٩١ بنفس درجة العنف.

* منشوران صدرا عن الفرع التونسى *

لحزب التحرير الاسلامى

بسم الله الرحمن الرحيم

حزب التحرير

(وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد)

وفى الوقت الذى تدعى فيه السلطة الحاكمة بتونس الإسلام، وفى الوقت الذى لا يزال شباب حزب التحرير يقبعون فى السجون يقوم جهازها البوليسى بحملة اعتقالات واسعة فى صفوف شباب الحزب بلغ عددهم ٣٧ شابا وستقع محاكمتهم يوم السبت ٩ مارس ١٩٨٥، وقد مارس عليهم هذا الجهاز النظامى شتى أنواع التعذيب لا لشئ، إلا لأنهم فتية آمنوا بالله وعملوا مخلصين لاقامة الدولة الإسلامية فى صلب حزب التحرير الذى هو حزب سياسى مبدؤه الإسلام يعمل لاستئناف الحياة الاسلامية وذلك بإقامة الدولة الإسلامية التى هى دولة الخلافة وطريقته فى ذلك هى السياسة، فعمله سياسى بحت، وهى سياسة قائمة على أحكام الإسلام باعتباره هو المبدأ وهو الموجه لكل تصرف.

وقد وضع حزب التحرير على كاهله تحرير الأمة الإسلامية من كافة أشكال الاستعمار السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

ونحن إذ نقول هذا لا نقصد به استمداد العطف من أية جهة كانت بل نريد أن نبين فشل كل سياسة قامت على الحكم بغير ما أنزل الله.

واننا لنهيب بأبناء الأمة الإسلامية العظيمة أن يقوموا معنا ويعملوا جادين لإقامة الخلافة التى أطاح بها الكافر المستعمر وإقامة الإسلام فى الربوع الإسلامية.

(يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم)

(صدر عن لجنة تونس لحزب التحرير فى ٨ مارس ١٩٨٥)

بسم الله الرحمن الرحيم

ماذا عن محاكمة شباب

حزب التحرير

بتونس

(من المؤمنين رجال صدقوا ماعاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا)

حزب التحرير حزب سياسى مبدؤه الإسلام وغايته استئناف الحياة الإسلامية بإقامة دولة إسلامية تنفّذ نظم الإسلام وتحمل دعوته إلى العالم وهو حزب يدعو جميع الناس للإسلام ولتبنى مفاهيمه ونظمه ويعتمد على التفاعل مع الأمة للوصول إلى غايته ويكافح الاستعمار بجميع أشكاله ومسمياته ليتسنى تحرير الأمة من سيطرته واجتثاث جذوره الثقافية والسياسية والاقتصادية وغيرها من تربة البلاد الاسلامية.

هذه الأفكار والمفاهيم الإسلامية الصادقة تمت محاكمة حامليها والعاملين لإيجادها فى واقع الحياة باخلاص وصدق وتفان يبتغون من وراء ذلك رضوان الله تعالى وقد حكم على ٤٨ شابا من شباب حزب التحرير بالسجن يوم ١٦ مارس ١٩٨٥ لا لشئ إلا لأنهم حاولوا مخلصين إنقاذ الأمة الإسلامية من براثن الأنظمة التى تحكم بغير ما أنزل الله. احلال الدولة الاسلامية التى هى دولة الخلافة والتى تكتسب شرعية وجودها من حيث كونها حكما شرعيا فرض الله على المسلمين إيجاده فى واقع الحياة حتى تتظلل الأمة براية الإسلام وتنعم بالطمأنينة والعدل والأمن.

يا أبناء الأمة الإسلامية العظيمة :

إن حكام تونس وهم يزجون بشباب الإسلام فى السجون يحتفلون من جانب آخر بما يسمونه بعيد الاستقلال وهم بذلك يحتفلون بتركيز سلطان الكفر والاستعمار على البلاد ذلك أن الكافر المستعمر لما تبين له استحالة بقاءه على أرضنا بالأسلوب المكشوف عن طريق الجيش والمقيم العام وغيرهم من السلطة الاستعمارية ، غير من هذه الأساليب المكشوفة فسحب قواه المادية وركز مكانها ثقافته وأنظمته ومفاهيمه عن الحياة وجعل الحكام من أبناء البلاد حراسا لهذه الثقافة والأنظمة والمفاهيم ورعاة لمصالح الاستعمار فى استثمار ثروات البلاد واستغلال خيراتها ، وأوهم الأمة بهذه الاستقلالات المزعومة سواء فى تونس أو غيرها من بلاد الإسلام.

ومن أجل هذا قام حزب التحرير وحمل على عاتقه مهمة انقاذ الأمة الإسلامية وإخراجها من ظلمات الضلال والتضليل إلى نور الهدى وسعادة الحياة. فيا أبناء الامة الإسلامية العظيمة :

هبّوا معنا لتقويض هذه الأنظمة التى تتبنى ثقافة الغرب وتركزها وتطبق أحكام الكفر بصراحة واعملوا على ارجاع أحكام الإسلام الى ربوع الإسلام بارجاع دولة الخلافة.

(يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم)

١٩٨٥/٣/٢٢م

* الجهاد الإسلامى

أغرى الاتجاه الجذرى كذلك مجموعة صغيرة من الأعضاء القدامى فى حركة الاتجاه الإسلامى التونسى، وأطلقت هذه المجموعة على نفسها اسم «الجهاد الإسلامى»، وكانت الصحافة التونسية تشير إليها خلال ١٩٨٦ باسم «عصابة صفاقس». وبما أن هذه المجموعة أختارت الطريق الراديكالى، بعد عفو عام ١٩٨٤ وقيام مجلس الشورى فى نوفمبر ١٩٨٤ بتأييد طريق النشاط الشرعى الذى اختارته حركة الاتجاه الإسلامى، فقد قامت بشن بعض أشكال الهجوم على نطاق ضيق (على مكتب بريد، وعلى مخفر شرطة) وتم القبض -خلال صيف ١٩٨٦- على كيلانى

الشواشي (الملازم بالجيش التونسي) وحبيب الضاوي (واعظ معروف في منطقة صفاقس) و أ.الأزرق (مناضل قومي قديم، وعضو سابق في حركة الاتجاه الإسلامي، تعاون مع مجلة «المعرفة»، هاجر إلى السعودية، وتم تسليمه كمجرم إلى تونس)، وحكم عليهم بالإعدام وتم تنفيذ هذا الحكم في نهاية شهر أغسطس بعد رفض بورقيبة طلبهم العفو عنهم. ويقول صالح كركر حاليا (وهو الذي خلف الغنوشي في رئاسة «حركة الاتجاه الإسلامي» فيما بين شهري مارس ونوفمبر ١٩٨٧) معلقا على هذا الموضوع :

«إن الأزرق أخونا. ولكنه لم يقبل. فخرج.. وهوحر. لم يكن كل من الضاوي والأزرق أعضاء عاملين. لم تكن لديهم أية مسئولية ولم يكونوا قادة على المستوى القومي أو الإقليمي. وكما هو الحال في أنحاء العالم هناك أشخاص لا يكتفون بأن يكونوا الأقلية. فيتركوا الأغلبية تماما ويخرجون»[١].

أعلن أعضاء نفس هذه المجموعة مسئوليتهم عن أخطر عملية عنف حدثت في تاريخ تونس، (وكانوا يشيرون إلى أنهم يأخذون بثأر الضاوي الذي تم شنقه قبل ذلك بعام بالضبط) فقاموا بوضع قنابل يدوية يوم ٢ أغسطس ١٩٨٧ في أربعة فنادق في سوسة والمنستير، وهي المنطقة التي ولد بها رئيس الدولة لمدى الحياة. ورغم أن هذه المجموعة أعلنت مرتين مسئوليتها عن هذه العمليات (وتم ذلك في إحداهما عن طريق خطاب أرسله «الجهاد الإسلامي» إلى جريدة «ليبراسيون» الفرنسية) التي أسفرت عن مايزيد عن عشرة من الجرحى من بينهم واحد بترت ساقه، فقد تم استخدامها تبريرا لتكثيف القمع ضد حركة الاتجاه الإسلامي. وبعد ذلك بأقل من عشرة أيام، بعد تحقيق بوليسي يتميز بالعنف، تم القبض على أحد أعضاء المجموعة: محرز بودقة. وصدر ضده حكم بالإعدام في إطار قضية ١٩٨٧ الكبرى، وتم إعدامه في ٨ أكتوبر مع ديخيل بولبابة الذي ألقى حامض الكبريتيك على عضو في الحزب الاشتراكي الديمقراطي، وكان هذا الأخير قد قام عدة مرات بابلاغ الشرطة عن ديخيل بولبابة. ولا يزال عدد من أعضاء «الجهاد الإسلامي» أحرارا، ومن بينهم أولئك الذين وضعوا القنابل في الفنادق (كان بودقة مسئولا فقط عن صنعها ولم يكن إذن يستحق قانونيا حكم الإعدام) ولذلك فمن المرجح جدا أن تكون هذه المجموعة لا تزال تمثل الجناح الجذري في حركة الاتجاه الإسلامي. ومازال وجودهم مؤكدا في عام ١٩٩٤، فهم يعلنون عن مواقفهم بانتظام عن طريق نشر بيانات في الصحف في المناسبات السياسية المحلية والإقليمية الكبرى. وهناك أيضا «جبهة إسلامية» استطاعت أن تجتذب

---

(١) حوار سبق ذكره للكاتب مع صالح كركر.

المناضلين، ولكن هذا لا يعنى أن هذه الجبهة لها وزن سياسى حقيقى، إذ يقول عنها أعضاء «النهضة» إنها «عودة ظهور الإخوان المسلمين المصريين فى صورتهم الأولى».

وفى عام ١٩٩١، لا ينفى أعضاء النهضة أن «حزب التحرير الإسلامى» أصبح يحتل فى تونس، على مستوى الخلية المناضلة، مكانا هاما نسبيا. ولكنهم يؤكدون أن هذا الحزب ليس لديه القدرة على التواصل مع الأطراف الإنتخابية -بينما يبدو أن «النهضة» استطاعت تحقيق ذلك- إذ أن تحقيق تطور سياسى كبير بدون مثل هذا التواصل، أمر مشكوك فيه :

«نعم، وجود «حزب التحرير الإسلامى». شئ مؤكد، فقد نشأ تقريبا فى نفس الوقت. معنا، وظهر فى شكل مجموعات صغيرة. وقد صار له وزن لا ينكر، وبصفة خاصة ربما فى الجامعة، ولكن يجب أن نعرف الزاوية التى ننظر من خلالها إلى الأمور. لا يستطيع هذا الحزب أن يصبح شعبيا نظرا لأيديولوچيته ولأساليب عمله، من هم الذين يؤيدونهم؟ ذلك يتوقف على الظروف عندما نكون محاصرين أو عندما نمر بمرحلة «سلام» (أى مرحلة وفاق مع نظام الحكم)، يتجه أولئك الذين يحلمون بمحاربة السلطة، نحو «حزب التحرير» أو نحو «الجهاد»، وخلال انتخابات عام ١٩٨٩، كان «حزب التحرير» يجذب أولئك الذين لم يوافقوا على هذا الاتجاه نحو الشرعية.

واليوم، يُضرب «حزب التحرير» بقسوة تكاد تكون أكثر من التى تضرب بها «النهضة»، وربما آن الآوان -إذن- أن يتجه الشباب الذين يبحثون عن نشاط، إلى «جماعة التبليغ». وإذا تم الاعتراف رسيما بالنهضة، ستتجه هذه العناصر نحو «جماعة التبليغ»، وقد حدث موقف شبيه بذلك فى ١٩٨٩ عندما كانت «النهضة» على وشك الاعتراف بها، وسيلجأ إلى حزب التحرير أولئك المتسرعون أولئك الذين يرون أننا شرعيون أكثر من اللازم. ولكن ذلك لا يمكن أن يستمر مدة طويلة لأن حزب التحرير ليس لديه أساس أيديولوچى وفكرى قوى. إننى لا أرى ماهى الأفكار الأساسية التى تميز حزب التحرير والتى قد تجذب أكبر عدد من الناس الذين يمرون بهذه المجموعات. وحتى إذا كانت جماعة الدعوة أو حزب التحرير أو اليسار الإسلامى ينتمون إلى اتجاهات فكرية وأيديولوچية مختلفة تماما، فهى لا تنتمى إلى أكثر الاتجاهات الإسلامية شيوعاً، لا تنتمى إلى اتجاه مقبول فى جميع أنحاء العالم الإسلامى سواء على المستوى الفكرى أو الشعبى. فهم هامشيون. ولكن ينبغى أن تتواجد هذه المجموعات الصغيرة، لأن ذلك يدفع الحركة الرئيسية إلى اليقظة، ويدفعها إلى تعميق أفكارها وإلى تصحيحها. ولكن هذه المجموعات الصغيرة لا تستطيع النجاح على المستوى الأيديولوچى»[1].

(١) فى حوار للكاتب مع حبيب المحجوب وصالح كركر وبولعابى، باريس، ٢٩ يوليو ١٩٩١.

* الشبكة الإيرانية

رغم أنه ليس لدينا حتى الآن الدليل القاطع على ذلك، فهناك إحتمال أن تكون بعض العناصر قد تورطت فى أنشطة تقوم طهران بتمويلها وقيادتها وكان فؤاد على صالح -الذى قامت الشرطة الفرنسية بإلقاء القبض عليه بتهمة التورط فى عمليات الهجوم بالقنابل فى باريس فى سبتمبر ١٩٨٦ (ويقال إنه ضبط فى حوزته بعض القنابل) -يدور خلال فترة معينة فى فلك حركة «المجموعة الإسلامية»، وإن كان بعض الممثلين الحاليين لحركة الاتجاه الإسلامى التونسى يحاولون التقليل من شأنه ويهونون من أمر علاقته بهم والتى قد تجلب لهم الشبهات فيشيرون إلى أن فؤاد على صالح كان «يتردد على قاعات اجتماعات الإسلام السياسى ولكنه لم يتولَّ بها أى نوع من أنواع المسئولية». ولد فى باريس يوم ١٠ مايو ١٩٥٨، وأمضى فترة طفولته فى تونس التى عاد اليها أهله بعد أن أمضوا ست سنوات فى فرنسا. وغادر تونس فى ١٩٨٢ بصورة نهائية للذهاب إلى ايران حيث أقام بضعة أشهر ... ثم ذهب إلى باريس ويبدو أنه فى هذه الفترة ارتبط بالإيرانى «ڤاهيد جورچى» واللبنانى الفرنسى «محمد مهاجر» وقد حصل خلال ١٩٨٣ على منحة للدراسة فى جامعة قم فغادرالى إيران حيث تابع مجموعة محاضرات فى التكوين الدينى. ولكن فترة الإقامة هذه فى إيران تنتهى فجأة: إذ أنه يتم سجنه لأسباب لم تستطع التوصل إليها ڤيرونيك بروكار[1] التى تابعت بصبر خط سير هذا الشاب المناضل. فبعد فترة سجن استمرت بضعة أسابيع، تم طرده (أو ارساله؟) إلى باريس حيث تم القبض عليه -بعد ذلك بعدة أشهر- متلبساً بجريمة حمل متفجرات وكان معه أحد أصدقائه وهو تونسى الأصل، يدير مطعماً.

٦- اليسار الإسلامى والديناميكية الإصلاحية

وفى مقابل هذه الزوائد الراديكالية أدى الجدل الذى يجرى داخل المجموعة الإسلامية إلى استقالة عدد كبير من القادة، وفى إطار «جماعة» منفصلة عن المجموعة التى ستكون فيما بعد «حركة الاتجاه الإسلامى»، أدت عملية إختمار -استمرت أربعة سنوات- إلى بلورة اتجاه يطلق عليه «الإسلاميون التقدميون» (فى عام ١٩٨٢) ومنذ ذلك الوقت عبر هذا الاتجاه عن نفسه عن طريق مجلة «١٥/٢١» بصفة خاصة، ويشير عنوان هذه المجلة إلى التقويم الهجرى (القرن

---

(1) BROCARD Véronique, *Libération*, 17 mars 1988.

الخامس عشر) فى مقابلة التقويم الميلادى (القرن الحادى والعشرين) وكانت تعبر عن الطموح الإصلاحى الذى يختلج فى صدور المشرفين عليها، ومن بينهم حميده النيفر وصلاح الدين الجورشى. فكانوا يبحثون عن «التوفيق بين عصرين» ويطرحون -كما يقول حميده النيفر- تساؤلات مثل «كيف يمكننا أن نكون مسلمين يعيشون فى القرن العشرين ... كيف يمكننا أن نكون مسلمين اليوم».

وكان كل من حميده النيفر وصلاح الدين الجورشى من مؤسسى المجموعة الإسلامية، وكان كل منهم -على التوالى- رئيس تحرير مجلة «المعرفة» قبل أن ينفصلا عن راشد الغنوشى وعبد الفتاح مورو. وكان حميده النيفر من سلالة عريقة من علماء الزيتونة، ونظرا لانتمائه إلى هذه العائلة -رغم أنه لم يتلق نفس نوعية التعليم- توفرت لديه ميول انتقائية. وقد أدى ذلك، بالإضافة إلى عمله التوجيهى إلى إضفاء طابع الوقار على التيار وإلى تعضيده بشهرة اسم عائلته. أما صلاح الدين الجورشى، فكان من عائلة أكثر تواضعا، وفرض نفسه بفضل إمكانياته الفكرية فقط. ولعب كل منهما فى البداية - قام بهذا الدور الجورشى على وجه الخصوص بعد ذلك- دور الوسيط مع النواة الصلبة فى حركة الاتجاه الإسلامى، حيث احتفظ الجورشى بقدر معين من المصداقية أمام هذه النواة.

أما حميدة النيفر، فقد تطور خط سيره السياسى بخطى سريعة فى أواخر التسعينات. إذ أنه فضل أن يترك الاتجاه الإسلامى المعارض ووافق على أن يصبح مستشارا للسيد شرفى، وهو مناضل قديم فى منظمة حقوق الإنسان، ووزير ثقافة لامع، وإن اختير للاشتراك فى خطة القضاء على الحركة الإسلامية (وسنتناول هذا الموضوع فيما بعد) التى شنت فى عام ١٩٩١ غداة حرب الخليج. وقبل انفصال كل من النيفر والجورشى عن المجموعة الإسلامية اصطدم كل منهما -فى ظروف متشابهة- مع سلطة الغنوشى الصاعدة ومع التصلب النسبى الذى تتسم به مواقفه المذهبية. وإذا صح مايقوله الجورشى عن عبد الفتاح مورو (وهو محام تونسى، أصغر من الغنوشى بثمانى سنوات وشغل -خلال مدة طويلة- منصب سكرتير عام فى مكتب الحركة) من «أنه قد يصبح رجلا مثل بازرجان»[١]، أى أنه «رجل دين برغم ليبراليته»[٢] وذلك لأنه استطاع أن يظهر قدرة على إدراك التساؤلات التى تختلج فى الرؤوس المفكرة منذ منتصف العقد الثامن -فإنه بذلك يختلف عن الغنوشى الذى عرف عنه أنه (رغم انه يرحب بضيوفه ويستقبلهم

---

(١) إشارة إلى رئيس الوزراء الإيرانى خلال المرحلة الأولى من الخومينية.

(٢) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع الجورشى.

بقدر أكبر من المودة) أقل مرونة وأكثر حرفية من زملائه فى مجلس الشورى (وقد اتضح بعد ذلك أن هذا غير صحيح إلى حد كبير).

وبينما ترك حميدة النيفر التيار لأنه يخشى تحمل نتائج تزايد طابعة الراديكالى ونظرا لاختلافات أيديولوجية، فإن الجورشى وعددا كبيرا من المثقفين تركوا تدريجيا هذا التيار وأسسوا اتجاه المستقلين، ويؤكد كل ذلك إستتباب حالة القلق داخل التيار «الأم» وجريان عملية التنويع واستمرارها ويؤكد عدد كبير من الوثائق أقوال الجورشى والنيفر (ولا يكذبها راشد الغنوشى) وتكشف تلك الوثائق عمق الخلاف الذى نشأ رويدا رويدا والذى أعطى لاتجاه التقدميين خصوصيته.

وحتى إذا كانت هناك إتجاهات غير متجانسة تخترق اليسار الإسلامى (وكان زياد كريشن -الصحفى فى المجلة الأسبوعية «الرأى»- أكثر الأجنحة «اليسارية المتطرفة» قربا من حسن حنفى) فإن اليسار الإسلامى كان يتسم أحيانا بطابع راديكالى، ويظهر خلافه مع باقى التيارات الإسلامية بطرحه مبدأ رفضه أن يكون حلا بديلا -فى الظروف المحيطة بهم على الأقل- لأنه يركز اهتمامه على تجديد مذهب التيار. وإذا أخذنا فى الاعتبار أن إمكانيات «اليسار الإسلامى» فى مجال الحشد ليست فى مستوى طموحاته السياسية، فإن رفضه أن يكون حلا بديلا، موقف طبيعى. ولا تبدو قدرته على الحشد حتى الآن -على كل حال- قابلة لتكون منافسا ذا شأن لحركة الاتجاه الإسلامى. ولكن أهمية هذا القطاع من الحركة الإسلامية تكمن فى مجال آخر، ألا وهو مساهمته -أكثر من أى قطاع آخر- فى تحديد محاور تطور تتجاوز إلى حد كبير حدود عدد مناضليه. فهو يمثل الصدى التونسى لاتجاه إصلاحى يمكننا ملاحظته -على مستويات مختلفة من تطوره- فى جميع التيارات الإسلامية. ورغم أن هذا الاتجاه الإصلاحى ينشأ فى أطراف الحركة الإسلامية فى البداية فهو يميل بانتظام إلى التأثير على خط سير التشكيلات الجماهيرية فى «مركز» التيار. ويحبذ اليسار الإسلامى -بوجه عام- علاقة تتسم بقدر أكبر من الواقعية مع الإطار السياسى، وهو بذلك يتحاشى طريق المواجهة مع السلطة، هذا الطريق العقيم والذى كان مفضلا خلال فترة معينة. هذا بالإضافة إلى أنه يلعب دورا أساسيا فى تعضيد الحجج التى تدافع عن قراءة تاريخية -وبالتالى يقل فيها شأن القراءة الحرفية- للتعبير عن المعاملات فى العقيدة. ويمهد هذا الموقف الطريق لتكييف الإشارات المتعلقة بالمعاملات مع مقتضيات التحديث الاجتماعى الذى قد يصل إلى الابتعاد من بعض عناصر السنة. إن إحصاء قائمة إنجازات الديناميكية الإصلاحية يدل على أن جميع هذه «الواجهات الإعلامية» الخاصة بالإسلام السياسى (تعدد الزوجات، حقوق المرأة ...الخ) -التى تركز عليها العين الخارجية بشكل يمنعها من رؤية

أى بعد آخر للعملية التى تتم فى الوقت الحالى- يتناولها الاجتهاد، وتكفى «ربع ساعة من الاجتهاد» تحظى بتأييد أغلبية اجتماعية لكى تعود الديناميكية الإصلاحية- التى اختفت خلال فترة ما- إلى مناخ الفكر الإسلامى.

ومن المؤكد ان حسن حنفى من بين منظرى هذا الاتجاه، أكثر مفكر كان له تأثير على «التقدميين» التونسيين. فهو -كما يقول- يناضل من أجل التوصل إلى مصالحة بين شرعية اليسار الثورية وشرعية الشعب والإسلام التاريخية»:

«فى ١٩٥٢ تحمست للثورة، كنت أرى -مثل الجميع- أن هناك عنصرين أصليين يقتضيان الشرعية: الإسلام، الإسلام السياسى والمناضل والثورة. وكان هذا الصراع بين هاتين الشرعيتين دائما بداخلى: الثورة والوحى، الحاضر والتاريخى. لا أستطيع أن أضحى بأحدهما من أجل الآخر. فحركة اليسار الإسلامى تمثل الأمل الوحيد الكفيل بسد الفجوة بين هاتين الشرعيتين ... بين العلمانيين والأصوليين. وفى القاهرة فى فصل يضم مائة طالب تجد خمسة أو ربما عشرة أصوليين. وتجد كذلك خمسة ليبراليين أو ناصريين أو ماركسيين. ويقل الآن عددهم فلنقل إنهم ثلاثة. بينما الخمسة وثمانون الآخرون فى حالة انتظار. فلا يرضيهم خطاب الأصوليين، ولا يرضيهم كذلك خطاب العلمانيين، سواء كانوا اشتراكيين أو ماركسيين، ليبراليين أو قوميين ... وهم يشعرون أن للخطاب الإسلامى «مشروعيته» وإن افتقد إلى «الواقعية» فى التعرض للقضايا والمشكلات، فى حين يتسم الخطاب العلمانى التقدمى بالواقعية، ويفتقد «المشروعية». ومن جهتى فأنا أحاول المساهمة بإبراز الهوية التى تقع بين «المشروعية» و«الواقعية». ففى قاعة الدرس التى أحاضر الطلاب فيها يوجد من هو ذو لحية ومن هو ماركسى ومن هو اشتراكى ومن هو قومى، فإن وجود أحدهم لا يتنافى مع وجود الآخر. وهم لا يُشهِّرون ببعضهم البعض. كل منهم يحترم الآخر، يتهموننى بالانتهازية ويسألوننى عن المعسكر الذى أنتمى إليه، فأجيبهم أن المسألة ليست مسألة معسكر [...] إنهم لا يعرفون بالقدر الكافى التجميع ... قمة التجميع... الإسلام هو العقل والطبيعة ... أرسطو وأفلاطون كانا فى الواقع لا يمثلان سوى وجهين لنفس الواقع: العقل والطبيعة، المثل الأعلى والواقع، الغيب والشهادة، الروح والجسد، الله والعالم... إن من يصنفنى فى أحدهما، فهو

شخص مازال يعيش بعقلية الانقسام، وعقليتى ليست كذلك»[1].

ورغم أن الاتجاه التقدمى يحتفظ بإمكانية التدخل فى المجال السياسى. فهو يعبر عن أول ابتعاد عن مناخ الإسلام السياسى نظراً لرفضه خوض الطريق السياسى بمعنى الكلمة. ويدافع حسن حنفى عن هذه الضرورة، وحديثه فى هذا المجال يتذبذب فى الواقع بين الاعتراف بعدم فاعلية النشاط المعادى للدولة وبين استحالته، على الأقل فى الظروف الراهنة، نظرا لميزان القوى القائم:

«سواء كنت شابا من الضباط الأحرار أو من الإخوان المسلمين، فإنك فى الواقع، تشارك فى نفس العقلية، ألا وهى: لا يمكن تغيير المجتمع دون السلطة السياسية. كما لو كان مستحيلا عمل أى شئ دون الدولة، دون الحكم، أى دون الأفكار، والخطب، والوعظ، وأن السلطة والقرارات (شئ ضرورى) (...) والطريق الإسلامى ليس كذلك، لأن الإسلام لم يكن لديه دولة... جاءت الدولة بعد ذلك ... (كان هناك) ما يطلق عليه سياسيا: حشد الكوادر، ثم حشد الشعب ... لم تأت الدولة إلا بعد ذلك، مثلما نزل المكى من سور القرآن قبل المدنى منها.

ليس هناك سوى سلطة واحدة وعدد كبير من المتطلعين إليها، فلا مفر من الصراع. من هو الأقوى: الدولة، الجيش، البوليس أو معارضة الإخوان المسلمين؟ ولذلك، أرى أن الكفاح ضد الدولة والسلطة، طريق مسدود. فلنقل إننى أعتبر نفسى من الإخوان المسلمين، وبدلا من أن أبدأ من القمة فإننى أبدأ بالمجتمع المدنى (...) . لا، إننى لا أستبعد السياسة. ولكن السياسة بالنسبة لى هى الثقافة السياسية. وهذه هى الفكرة، لأن الفكرة ليست شيئا مفرّغا، هى فكرة ذات مضمون حقيقى، السياسة هى تحدى الآخر. هل يمكننا الحوار معكم؟ هل لدينا رؤية واحدة للواقع؟ هناك إمرأة جميلة يتطلع إليها رجلان، وبالتالى، هل يحارب كل منهما الآخر أم يلجآن إلى الحوار؟ إن المعارضة السياسية هى فكرة مبسطة لا تؤدى إلى شئ. إن المعارضة الصامتة التى تحتفظ بأمل التوصل فى يوم ما إلى الاستيلاء على السلطة، هذه أيضا فكرة مبسطة لا تؤدى إلى شئ.

---

(١) فى حوار للكاتب مع حسن حنفى، مصر الجديدة، يناير ١٩٨٥. أنظر أيضا: «ماذا يعنى اليسار الإسلامى؟» و«الدين والثورة فى مصر» و«من الدين إلى الثورة»، مدبولى ١٩٨٩ - ١٩٩٠.

لأن أعين الدولة فى كل مكان. وحتى إذا كنت صامتا تماما ... سيسمعون ذلك! ... وإذا كنت شرعيا من الناحية التاريخية وإذا كنت لا أتطلع إلى السلطة ... فلماذا إذن أضع نفسى فى مأزق؟ إننى لا أريد أن تحدث خيانة للثورة، أريدها أن تستمر، أن تكون متواصلة. وتحضرنى تجربة عبد الناصر ومحمد على. هل كان هناك أمجاد أكبر من أمجاد دولة محمد على؟ كان الجيش قويا. والدولة كانت قوية. وتوسع فى سوريا، والسعودية، والسودان، ومناهضة السلطات الغربية... هل كانت هناك أمجاد أكبر من أمجاد الناصرية... الإصلاح الزراعى، العالم الثالث، التصنيع، التعليم المجانى، الوحدة العربية، الاشتراكية. لماذا تَنَسُّنَا تصير إلى هذا الحد؟ لماذا لم تستطع صواريخنا أن تخترق الفضاء؟ لأننا نريد أن نمارس السياسة ولكن تصورنا لها هو أنها (مجرد) تغيير للسلطة.وأنا لا أريد ممارسة السياسة بهذا المعنى. أنا أريد تثقيف العقول، أريد ما أطلق عليه ثقافة الجماهير. لكى تكون قابلة لاستقبال الثورة دون خيانتها. من الممكن تغيير السلطة السياسية، ومن الممكن تغيير هياكل المجتمع وتظل مع ذلك ثقافة الجماهير محافظة. وأعنى بذلك أنها تظل على استعداد لتقبل الديكتاتورية سواء من طرف الضباط الأحرار أو من طرف رجال الدين. وفى رأى، أن الثورة الفرنسية لم تتم يوم ١٤ يوليو ١٧٨٩ ولكنها تمت قبل ذلك. صنعها ڤولتير، والموسوعيون ... صنعها التنوير ... وإذا تمت الثورة دون تنوير ... ماهى ضمانات هذه الثورة..؟ الطليعة ... ولكن الطليعة ستموت ... وستطيح بها سلطة قوية»[1].

بالنسبة لأولئك الذين وصلوا إلى الساحة التونسية مؤخرا لم يعد الحل إذن - أو على الأقل فى الظروف الراهنة- يكمن فى المواجهة مع السلطة أو حتى فى المساهمة فى لعبة تعدد الأحزاب «فإن ذلك ليس شيئا هاما»[2]. كما يقول الجورشى الذى نَظَّر -على الساحة التونسية- العودة إلى نشاط خارج إطار السياسة. وحتى «حركة الاتجاه الإسلامى» ستتأثر -إلى حد ما- بهذا الرأى.

«إننا لا نرغب -حتى الآن- أن نكّون حزبا. إننا لا نرمى إلى مساهمة مباشرة فى الحياة السياسية. إننا نعتقد أنه ينبغى أن نبدأ بإعادة بناء المجتمع المدنى.

(١) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع حسن حنفى.

(٢) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع الجورشى.

نعتقد أن الحركة الثورية الحقيقية هى التى تغير المجتمع المدنى. مشكلة حركة الاتجاه الإسلامى هى أنها دخلت فى النشاط السياسى دون أن يكون لديها أساس مذهبى حقيقى. وربما يدل آخر موقف على ذلك، ألا وهو موقفها من قانون الأحوال الشخصية. فقد أعلنت هذه الحركة عن معارضتها لهذا القانون، وطلبت إجراء استفتاء بشأن هذا الموضوع. ومع ذلك، فعندما طرحت هذه المسألة واضطرت أن تواجه رد فعل عنيفا من طرف معظم الأوساط، تراجعت. لماذا تراجعت؟ لأنها اتخذت موقفا دون وضعه فى الإطار الأيديولوچى الذى يسمح لها بالدفاع عنه. نريد إعادة للنظر فى كل ذلك. نريد إعادة النظر فى كل هذه المسائل، وتعميقها، وبعد ذلك فقط، عندما ستتوفر لدينا الأسس النظرية. قد يكون ممكنا أن ننتقل إلى المرحلة التالية، أن ننتقل إلى مرحلة تعميم هذه المسائل لتشمل النشاط السياسى والمدنى المباشر[1].

ويعضد النيفر وجهة النظر هذه قائلا: «مازالت المسألة السياسية مسألة هامة ولكنها لم تعد لها الأولوية. أصبحت مشكلة إعادة قراءة الفكر الدينى هى التى تحتل المركز الأول»[2].

أما الجورشى فيواصل حديثه قائلا: «هذه هى النقطة الأولى، أما الثانية، فهى أننا طرحنا للمرة الأولى مشكلة، ألا وهى التساؤل عن أيهما حدث فى بداية الأمر: الدولة أم المجتمع؟ ولاحظنا أن الدولة فى تاريخ الإسلام هى نتيجة لظروف اجتماعية واقتصادية وجغرافية وأن تأثيرها محدود. كانت صلاحيتها تنحصر فى الجيش، والنظام العام، والسيادة. وكانت هناك مجالات عديدة خارج إطار تدخل الدولة مثل: التعليم، الاقتصاد. وكان تطور الدولة نتيجة لعدة أسباب من بينها الثورة الصناعية. غير أنه كان فى الغرب مؤسسات تسمح بالتصدى لهيمنة الدولة، بينما هذه المؤسسات ليست موجودة عندنا. وجد المجتمع نفسه وحيدا أمام دولة قوية إلى حد كبير، ونظرا لتحكمها فى المواصلات والاقتصاد والتعليم والتخطيط ... الخ، أصبحت هذه الدولة بطريقة ما... هى القاعدة والمجتمع ...

(١) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع الجورشى.

(٢) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع النيفر.

تابع لها. وفى تونس عندما يتحدث رئيس الجمهورية. فهو يتحدث كما لو كان قد قام هو شخصيا بخلق المجتمع. إنه مجتمعه. أعتقد أن المثقفين، أيا كانت اتجاهاتهم، تورطوا فى هذه المشكلة. لقد دافعوا بدورهم عن هذه الدولة، الدولة الحديثة، إذ أن هذه الدولة العصرية هى -فى رأيهم- الكفيلة بخلق مجتمع حديث. ولا يتفق معظم المثقفين مع الحزب الاشتراكى الدستورى ولكنهم يتفقون على نقطة واحدة ألا وهى أن الدولة شرط مسبق لإنشاء المجتمع الحديث وللتغيير الكامل للمجتمع. نحن نعتقد أن ذلك يمثل خطأ وخطرا فى نفس الوقت. يمثل خطأ لأن التغييرات الحقيقية لا تأتى من الدولة. عندما تقوم الدولة بإجراء تغييرات، تغييرات نابعة من القمة، تكون هذه التغييرات مؤقتة ولحظية. ولا تتمتع باستمرارية تاريخية. بينما التغييرات التاريخية هى التى تتداخل مع المجتمع، هى التى تكون ناجمة عن أختيار المجتمع وعن اقتناعه. فلنأخذ مثلا بسيطا ألا وهو الموقف الخاص بقانون الأحوال الشخصية. إننا نعتقد أنه يمثل هدفا هاما للغاية. إذا سألتم الشعب التونسى -الآن بعد ثلاثين عاما من إصداره وتطبيقه- (...) ستجدون عددا كبيرا من الناس لا يرضيهم هذا القانون ويعتبرون أن جزءا من مشاكل المجتمع التونسى ناجمة عنه.

لماذا؟ لأنه كان هناك قرار نابع من القمة ... عندما يتحدث بورقيبة فى جميع خطبه عن قانون الأحوال الشخصية، يشير إليه باعتباره هدية، كما لو كان المجتمع مدينا بذلك للسلطة وقوتها. نعتقد أن التغيير الحقيقى هو الذى يتجه نحو إعادة تكوين المجتمع المدنى بحيث يصبح قادرا على مكافحة أية دولة حتى إذا كانت مسلمة.

لذلك السبب نحبذ أن يكون هناك أولاً ثورة ثقافية لأنها تمثل عنصرا جوهريا فى إعادة بناء وعى المجتمع، وأن تتم بعد ذلك إعادة هيكلة هذا المجتمع. المجتمع كان يمتلك فى الماضى كوادر: القبائل، الزوايا، العائلات الكبيرة، المساجد، كل ذلك يمثل أطرا هامة. أما الآن، فلم يعد هناك شئ»[1].

ولا تنحصر هذه الديناميكية التى بادر بطرحها «اليساريون» -أو التى سرعان ما أصبح التعبير عنها أكثر وضوحا عندهم بالمقارنة بباقى التيار، وإن

(١) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع الجورشى.

كانت حركة الاتجاه الإسلامي اتجهت، رويدا رويدا، نحو تأييد هذا الموقف -في الانفتاح على النشاط الثقافي. فهناك مسألة تتسم بقدر أكبر من الجوهرية تطرحها هذه الديناميكية، لأنها تصنع معالم طريق محاولة وضع الدين (أو على الأقل المعاملات) في إطاره الديني، لأن ذلك يمثل شرطا ضروريا من أجل إعطاء دفعة جديدة للديناميكية الإصلاحية. ويقول النيفر في هذا الصدد:

«أعتقد أننا نختلف عن حركة الاتجاه الإسلامي بخصوص نقطة أخرى، ألا وهي هذا المفهوم الخاص بالاستمرارية التاريخية التي ترفض حركة الاتجاه الإسلامي أخذها في الاعتبار. ونحن لذلك السبب نختلف معهم بخصوص نقطة أساسية، ألا وهي أنه كان يوجد (قبل نشأة الحركات الإسلامية) مكتسبات لا يمكن تجاهلها، ترفض هذه الحركة أخذها في الاعتبار. تستخدم هذه الحركة عبارة ذات دلالة كبيرة: فهي تقول في كثير من الأحيان، بل ربما كُتبت هذه العبارة: إن «كل ذلك حدث في غفلة من الزمان» ... «كما لو كان الزمن توقف» عندما حضر أولئك السادة: الاستعمار وخدامه، كما يقولون. هذه الرؤية للعالم ولتطوره رؤية مثيرة للسخرية. عندما نستبدل بالتاريخ الإشارة إلى «غفلة الزمان» يصبح من المستحيل التحليل، ورؤية المراحل المختلفة [...] بينما هناك مكتسبات خلال هذه الفترة لا يمكن انكارها ... أشياء ننظر إليها باعتبارها مكتسبات بينما تتجاهلها حركة الاتجاه الإسلامي ... لنأخذ على سبيل المثال مشكلة قانون الأحوال الشخصية، حيث أرى حقا أن من الحمق عدم اعتبار بعض نقاطه من قبيل المكتسبات. عندما تتعلم الفتاة فمن الطبيعي بعد ذلك ألا تقبل الفتاة سيطرة الرجل عليها ... وينطبق نفس الشئ على حرية تغيير الدين والتي دار النقاش بخصوصها في منظمة حقوق الإنسان. فمن الصعب أن نقول إنه ينبغي أن أكون مسلما لأن والدي كان مسلما. ذلك الموقف نابع من نفس الرؤية. وحتى على المستوي الديني، ليس هذا صحيحا. عندما وصل النبي إلى المدينة، وجد أن بعض القبائل اعتنقت الدين اليهودي، فسأله زعماء هذه القبائل عما إذا كان يحق لهم أن فرضوا على أبنائهم ترك اليهودية والانضمام إلى صفوف المسلمين. أجابهم النبي بنفي، قائلا أنه لا يوجد علاقة بين هذا وذاك.

إذا كنتم قد اعتنقتم الإسلام، فإن إيمانكم شئ يخصكم، لقد اختاروا هم -قبل وصولي إلى المدينة- اليهودية. وإذا اكتشفوا في يوم ما أنه ينبغي أن يقوموا

بالتغير، سيفعلون ذلك. ولكن لا يحق لكم بتاتا إرغامهم على ذلك.

والمسألة مطروحة بنفس الطريقة تقريبا بالنسبة لتعدد الزوجات. إذا نظرنا إلى هذا الموضوع من ناحية رأى الدين الإسلامى، فهو سمح للنبى بتعدد الزوجات. ولكن ينبغى أن ننظر إلى الفترة التى سبقت ذلك. قبل مجئ النبى، كان الرجل فى شبه الجزيرة العربية يستطيع أن يتزوج - كما يريد- عدة زوجات، إذا تزوج عشر مرات أو أكثر، فذلك كان لا يمثل أمراً هاما. وبما أن المجتمع كان فى حاجة إلى عدد كبير من الأطفال لكى يدافع عن نفسه أو لكى يحارب، فكانوا فى حاجة إلى عدد كبير من الزوجات لكى ينجبوا عدداً كبيراً من الأطفال. وكان ذلك واضحا للغاية. وعندما جاء الإسلام قال: لن نترك الأمور على هذا الوضع. ولم يكن ممكنا أن يقوم بتغيير جذرى، كامل. فقال: «اسمعوا، من الآن فصاعدا لن يكون ممكنا سوى الزواج أربعة مرات». وحتى فيما يتعلق بهذه الزوجات الأربعة ... ينبغى الالتزام بالعدل فى المعاملة. إذا قرأنا النص الدينى، فهذا التغيير الكامل واضح للغاية. ليست المرأة مجرد شئ يشبع المتعة الجنسية. فهى تساوى الرجل على المستوى الإنسانى. وهذا أمر أساسى. ثم بعد ذلك قال إن الأمور ستسير وفقا لمراحل. عبر عن رؤية عامة ثم أتت مرحلة تحقيق هذه الرؤية العامة. ولا تقبل حركة الاتجاه الإسلامى ذلك. بالنسبة لها:

«هناك النص الذى يسمح لك بالزواج»

ولا ينظرون إلى شئ أكثر من ذلك، إنها العقلية الحرفية»[1].

---

(١) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع التبفر.

٧- نقد الإخوان المسلمين و«اضفاء طابع قومى» على المذهب

رغم أن حركة الاتجاه الإسلامى لا تزال إلى حد كبير أهم تشكيل من حيث قدرته على التعبئة. فإن ذلك لا يمنع أنها تأثرت بالديناميكية التى يعبر عنها -على سبيل المثال- بروز أصوات «التقدميين». وعبرٌ ابتعاد النيفر والجورشى وكريشن ... الخ وعدد كبير من المثقفين عن هذه الحركة، عن النقاش الذى يدور داخلها، كما عبٌر عن النقاش الذى يتم داخل إطار «النواة الأم».

وقد تكون النقاط التى تم على أساسها ابتعاد الاتجاه «التقدمى» عن التيار الأساسى، مجرد نقاط تعبر عن اتجاه أطراف التيار المركزى، ولا تعكس إطلاقا المذهب المهيمن. ومع ذلك فإن هذه النقاط تحدد الأرضية التى انطلق منها -منذ أواخر السبعينات- جزء من الحوار الذى دار داخل هذه الحركة، وخاصة بين المثقفين. لقد طرحنا فى الطبعة الأولى من هذا الكتاب افتراض أنه يمكننا أعتبار عناصر هذه الديناميكية بمثابة نقاط مرحلية محتملة للتيار كله على المدى المتوسط، نظرا للإطار السياسى الحالى الذى يعتبر أقل ملاءمة للتجذير مقارنة بما كان عليه الوضع خلال الثمانينات. وخلال السنوات الأربع المنصرمة لم يستجد شئ يدفعنا إلى مراجعة هذا الافتراض.

مع بداية الثمانينات فقدت حركة الاتجاه الإسلامى احتكارها للساحة إلى حد ما، فأصبح عليها أن تتحمل انعكاسات الاختلافات المذهبية التى يعد نشأة التيار «التقدمى» أقصى درجات التعبير عنها. وعندما واجه أولئك الذين يخططون استراتيجية الحركة، مقتضيات النشاط (شبه) الرسمى أدركوا إلى حد ما المسافة التى تفصل بين قدرتهم على الحشد السرى وقدرتهم على النشاط السياسى الرسمى. وأدركوا حدود إمكانيات قاعدة حركتهم المذهبية فى كل مرة كانوا يلجأون إليها للحصول على أجوبة ملموسة. وشيئا فشيئا -دون إنكار أفكارهم السابقة تعلموا كيف يوفقون بينها وبين القيود التى يفرضها محيطهم السياسى والثقافى، وكان المنهج الذى يتبعونه فى ذلك لا يختلف تماما عن أهتمامات أولئك الذين أخذوا مبادرة الاتجاه التقدمى. وفى نفس الوقت الذى كان يصر راشد الغنوشى فيه على إبراز الاختلافات بين وجهات نظره وخطاب الاتجاه التقدمى -وبخصوص هذا الخطاب يرى قائد حركة الاتجاه الإسلامى أن «هناك مبالغة فى تقدير أهميته»[1] -كان يقر بأن السنوات العشر الأولى من تجربته جعلته يُدْخِل «شيئا من النسبية» فى أوجه يقينه الأولى. فقد تخلى تدريجيا عن بعض الاختزالات التاريخية، وخاصة

---

(١)فى حوار للكاتب مع راشد الغنوشى فى تونس، يوليو ١٩٨٥.

عن إنكار أهمية المرحلة الاستعمارية وعن الطابع الذى تتسم به بعض آثارها التى لا رجوع عنها وكانت العلاقة مع الغرب (نحن والغرب، مرة أخرى) قد سبق أن أعيدت صياغتها بطريقة أكثر مرونة حيث أصبحت الصيغة الجديدة تعترف -بقدر أكبر من الوضوح ولو لإبراز أختلافها بالنسبة لخطاب الآخرين بطريقة أكثر فاعلية- بـ «المظاهر الإيجابية فى الفلسفة الغربية». ولكن المجال الأساسى الذى سيظهر فيه التغيير بوضوح هو أرضية رفض المواجهة السياسية والاعتراف بالمبادئ الديمقراطية.

وفى الواقع ستصبح تعليمات البنا، وقطب وأبو الأعلى المودودى -التى تعكس الظروف التى صدرت فيها من حيث المكان والزمان والتى كانت تكفى لتعضيد نقد علمانية بورقيبة -شيئا فشيئا قاصرة عن توفير الأسس اللازمة لمشروع سياسى يحظى بالمصداقية فى الثمانينات فى تونس .. غير أن تعميق المذهب -الذى أتضح أنه ضرورى- كان يستدعى من طرف التيار التونسى قدرا من الاستقلال الأيديولوجى، وكانت الإمكانية الوحيدة لتحقيق ذلك هى إعادة النظر فى العلاقة مع باقى تيار الإسلام السياسى، وخاصة أولئك «الآباء المؤسسين» المصريين بكل ما يمثلون. كان الدافع وراء هذا الابتعاد عن «مذهب» الإخوان المسلمين، ضرورة الأخذ فى الاعتبار بعض أو كل الواقع التونسى الذى بدأ يفرض نفسه منذ النصف الثانى من السبعينات. وفى رأى حميده النيفر أن مسألة هوية الإسلام التونسى هذه تمثل أحد الأسباب الأولى التى دفعته إلى الانفصال عن مورو وعن الغنوشى (ولم يعارض شهادته -معارضة ذات قيمة- أحد من فرسان هذه المرحلة أو شهودها[1]). وعلى أية حال، فإن وجهة نظره تعكس النقاش الذى طرح نفسه على جميع اعضاء التيار. لقد أدت الرحلة التى قام بها إلى مصر -والتى قابل خلالها عددا كبيرا من «الإخوان» الذين أطلق السادات سراحهم- إلى طرح مشكلة «إضفاء الطابع القومى»، إن لم يكن على الإسلام كمذهب، فعلى الأقل على الدعوة كمنهج عمل كفيل بإعادة الإسلام إلى

(١)إلا فيما يتعلق -على وجه الخصوص- بالإطار الذى تم فيه الابتعاد عن حركة الاتجاه الإسلامى حيث يقول زملاؤه إنه ينبغى إضافة أشكال تردده التى تتعلق بضرورة تحمل النتائج المترقبة لمواجهة مع السلطة والتى تظهر فى بعض الأجزاء من شهادته: «كانت هناك أيضا خطورة التوصل الى عدم القدرة على التحكم فى الحركة. لماذا نتطور نحو تشكيل شبكات سرية، على نمط الإخوان المسلمين، وقد تتطور تلك الشبكات نحو النشاط المسلح الذى لا يمكننا التحكم فيه. هنا يكون لنا تصرف مع الطلبة وتصرف آخر مع العمال، وتصرف ثالث مع التلاميذ، وكل ذلك يكبر ويصبح أكثر أهمية. لا يمكن التحكم فى كل شئ عندما يتسم المنهج بهذا القدر من التبسيط، فى إطار دولة كانت تتعقد فيها المشاكل دون توقف. وكان ذلك بالضبط هو ماحدث فى الجامعة فى ١٩٧٨-١٩٧٩، إذ ازدادت أهميتها وأصبحت قدرتها على أخذ القرارات أقوى من الخلية التى كانت تدير المجلة من أعلى. وهذا أمر طبيعى. وفى حالة قيامنا بتكوين مجموعة داخل الجيش، ... كان من المحتمل جدا أن نفقد قدرتنا على التحكم فيها ... (...)».

مكانته فى المجتمع.

«بدأت أسافر منذ ١٩٧٥، قابلت عددا من الشخصيات الدينية، وخاصة من الإخوان المسلمين: عمر التلمسانى، النشاشيبى، عبد الحليم عويس، محمد قطب، ... الخ. ولكن كان كل ذلك مصدر خيبة أمل بالنسبة لى. فلنأخذ مثال محمد قطب الذى قابلته فى ١٩٧٤ فى السعودية، وكان قد خرج من السجن فى ١٩٧٣، وفى ١٩٧٤ استطاع أن يستقر هناك. شرحت له أننى رئيس تحرير مجلة تحمل إسم «المعرفة» تصدر فى تونس. فأجابنى صارخا: «أنتم خدام بورقيبة» ... فلفت نظره إلى أنه لا يعرف هذه المجلة، وأنه لم يقرأها ... كيف كان يستطيع إذن معرفة أننى خادم لبورقيبة! ... وسرعان ما أدركت أن هذا الرجل لا يعرف شيئا عما يحدث فى تونس ربما كان ما يكتبه جيدا جدا، وكنت أقرأ كل ما يُنشر له، ولكن على مستوى واقع الدول العربية، أو على الأقل على مستوى الواقع التونسى، كان لا يعرف شيئا ...

أما خيبة الأمل الثانية فكانت مع عويس، كان المفروض أن عبد الحليم عويس منظرٌ الإخوان المسلمين، على المستوى السياسى ومتخصص فى التاريخ السياسى فى العالم الإسلامى. فسألته مثلا عما يحبذه الإخوان المسلمون فيما يخص البرنامج المدرسى وإصلاحه. فطلب منى الرجوع إلى نص الإمام حسن البنا...! لقد مات الإمام فى ١٩٤٩ ... وكنا فى ذلك الوقت فى ١٩٧٤ ..! وكانت المشاكل قد اختلفت إلى حد كبير ..! ونفس الأمر بالنسبة للدعوة عندما قابلت عمر التلمسانى. كان رجلا لديه قدر من الحضور وكان يتحدث عن أشياء كثيرة، ولكن، كيف أقول ذلك، كان ذلك لا يتطابق إطلاقا مع ما أعتقد ...

وتدريجيا، وصلت إلى أن الإخوان المسلمين فى مصر، يمثلون أسطورة أكثر من أى شئ آخر ... إن ما يُطلق عليه اسم منهج عملهم، ظهر لى -شيئا فشيئا- كما لو كان شيئا عفا عليه الزمن ولا يستطيع أن يؤدى إلا إلى كارثة ... كانوا يقولون إن لديهم عددا كبيرا من الأعضاء. ويقال إن عددهم يصل إلى ثلاثة ملايين متعاطف وعضو. وإذا كان الأمر كذلك، فإننى أتساءل كيف استطاع جمال عبد الناصر تفكيك تيار بهذه الدرجة من الأهمية ... فككه ليس على المستوى المادى فحسب، بل أيضا علىٌ المستوى الأيديولوجى ... جمعية تتكون من أربعة آلاف عضو وترتكز على ثلاثة ملايين متعاطف، كيف كان من الممكن سجنهم

مثلما نجمع قطيعا من الخراف ... فمن المؤكد أنه كان هناك شئ معوج ... هذا بالإضافة إلى أن كتاباتهم كانت تتسم إلى حد كبير بطابع عام. إن خيبة الأمل هذه جعلتنى أصل إلى رؤية جديدة للأمور. ولكن المشكلة كانت -بكل تأكيد- أن أدبيات الإخوان المسلمين تمثل أهم جزء فى مجلتنا، مجلة «المعرفة». فبدأت فيما يخصنى أبتعد عنهم ولكن الحركة فى تونس كانت منتشرة بهذا الشكل وكان عدد المستمعين إلى هذا النوع من الأدبيات يزداد. ولكن، نظرا لعملية التجذير التى كانت جارية فى الجامعة، ونظرا لما كان يحدث داخل الاتحاد النقابى، كان من الصعب إيقاف كل ذلك. لم يكن الوقت مواتيا للقيام بتغيير المسار. كانوا يعتقدون أن خطر اليسار وشيك. وإذا وضعت نفسى محل راشد الغنوشى، فإننى أفهم أنه كان من الصعب القيام بتدعيل المسار فى هذا الوقت الذى كنا نعيش فيه موقفا فى غاية التعقيد. فبدأت فى هذا الوقت أستخدم مفهوم كان يمثل تابو كبيرا وهو مفهوما «الإسلام التونسى». «إسلام تونس»؟ ماهذا الذى تتحدث عنه؟ وكانت هناك مناقشات حامية مع الغنوشى: الإسلام هو الإسلام، فهناك استحالة أن يكون هناك إسلام تونسى! الله واحد، والنبى واحد، والإسلام واحد ... (...) بالطبع نحن ضد تقسيم العالم العربى، ولكن لا يمكن عدم أخذ تلك الحقيقة فى الاعتبار.

كنا بالفعل نناضل ضد ما كنت أسميه «الصوفية الجديدة» والتى تتمثل فى تجاهل خصوصية كل دولة عربية والتى تبرز الإسلام، عندما يتم الحديث عنه -فى بعده الروحى فقط- ككل فقط. وكان ذلك يعنى الهجوم بطريقة غير مباشرة على فكر الإخوان المسلمين. إن مشاريعنا لن تكون مؤثرة فى هذا المجتمع إلا إذا فهمنا آليات هذا المنهج، وتاريخه القريب، ومشاكله، الأمر الذى يمكننا من ترجمتها وتغييرها.

هناك موقف طريف يبرز الاختلافات فى ذلك الحين حول إعطاء نشاطنا جذورا قومية. فى آخر مقالة كتبتها لمجلة «المعرفة» هاجمت حسن البنا بشكل خاص، وكانت خلاصة كلامى فى هذه المقالة هى أن هذا الرجل مات، مات وشبع موتا. إن الموت الجسدى ليس أهم ما فى الأمر، ولكن عندما نقوم بنشاط يندرج فيه عدد معين من الأشخاص، ثم بعد ذلك يتم اغتيالنا، ثم القضاء - بسهولة تثير الدهشة -على المجموعة التى تم انشاؤها هذا دليل على الموت، على النهاية. هذا دليل

على أن هذا الفكر لم يكن مرتبطا بمشكلات المجتمع الحقيقية. وعلينا إذن عدم تبنى هذه الإستراتيجية ولكن علينا دراستها وتحليلها، وفهم أسباب ذهابها هباء ... هذا هو ما كتبته فى ذلك الحين. وبما أننى كنت رئيس تحرير هذه المجلة، وبما أنه كان لدى إمكانية نشر ما كان يبدو لى صحيحا، أخذت هذا النص إلى المطبعة، ولكن عندما جاء هذا العدد من المجلة بين يدى، لاحظت أن كل الفقرة المتعلقة بحسن البنا كانت قد حذفت. وكان ذلك (الحدث) هو السبب فى تركى هذه المجلة»[1].

ورغم أن صلاح الدين الجورشى أقل تشددا فى تقديره لدور حسن البنا ولدلالة ضخامة القمع الناصرى، فهو يتذكر كذلك أن عملية إضفاء طابع قومى على النشاط الإسلامى كانت تمثل أول نقطة هامة أثارت النقاش، واستخدمت هذه النقطة -إلى حد ما- لبلورة خط معارضة راشد الغنوشى. وبعيدا عن عملية إزالة الطابع الأسطورى عن الإخوان، كانت المسألة المطروحة هى إمكانية تكييف مناهجهم مع الأرضية التونسية:

«كان فى داخل الحركة مايبرر الأسئلة التى كان يطرحها حميده النيفر. بدأنا نعلا فى ١٩٧٦ نشعر بأن عددنا يزداد، ولكننا لا نستطيع التوصل إلى تأثير مباشر وفعال فى المحيط الاجتماعى والثقافى فى بلدنا.

أدى هذا التناقض بين الانتشار وعدم القدرة على التأثير على المجتمع من ناحية أخرى، إلى التساؤل عما إذا كانت هذه التناقضات لا تنبع من التكوين الشخصى، سواء كان ذلك على المستوى الدينى أو الفكرى. فبدأنا سلسلة من الأنشطة التى ترمى إلى تنمية الجانب الفكرى لدى أعضاء الحركة وبدأنا نطلب مزيدا من الجدية فى النشاط، ولكن بعد تجربة استمرت بضعة أشهر، اتضح لنا أن المشكلة لم تكن نابعة أساسا من مسائل حزبية. كانت المسألة تتجاوز هذا المستوى وترتبط بالمجال الفكرى والثقافى. وانطلاقاً من ذلك، بدأنا نطرح -باعتبارنا مجموعة داخل «المجموعة الإسلامية»- هذا التساؤل الأساسى: أليس هذا التناقض وعدم القدرة على التأثير فى المحيط الذى نعيش فيه، نابعاً من طبيعة الثقافة التى نقرؤها ونستهلكها؟ وبدأت مسألة معرفة ما إذا كنا نمر بأزمة مذهبية تطرح نفسها. وكانت هذه المسألة خطيرة للغاية لأنها كانت تزعزع جميع أوجه يقيننا

---

(١) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع حميدة النيفر.

سواء على المستوى الروحي أو الحزبي. أي المسائل الخاصة بالتنظيم أو التكتيك. عندما كنا نتحدث عن أزمة مذهبية، كان معنى ذلك قبل كل شئ الشك في مدرسة الإخوان المسلمين الذين كانوا بمثابة النموذج بالنسبة لنا. وإذا قلنا إن الإخوان لا يمثلون بالنسبة لنا الاستراتيجية والثقافة المطلوبتين في المرحلة التاريخية التي نعيشها، فإن ذلك كان يعني أنه ينبغي علينا إعادة قراءة كل ما يتعلق بالحركة الإسلامية بطريقة راديكالية. وبعد ذلك بدأت مسألة أخرى تطرح نفسها، مسألة تأتي قبل كل المسائل الأخرى، ألا وهي مسألة ضرورة معرفة ما إذا كنا في تونس نعيش في مجتمع يمر بهذه المرحلة التي أطلق عليها سيد قطب اسم «المجتمع الجاهلي». وكانت هذه مسألة جوهرية أثارت نقاشا هاما. وانتهى هذا النقاش بالاعتراف بأننا نعيش في مجتمع إسلامي ابتعد عن أصول الإسلام لأسباب تاريخية واجتماعية معقدة، وأنه من الضروري البحث عن هذه الأسباب. ولكن هذا المجتمع لم يقطع صلاته نهائيا بالإسلام باعتباره تاريخا أو ثقافة أو حتى أيديولوجية [...] ثم طرحنا تساؤلا آخر بخصوص منهج الدعوة، وبطريقة أوسع، بخصوص كيفية التغيير، فتساءلنا عما إذا كان ينبغي اعتبار كيفية التغيير مسألة تنتمي إلى المجال الديني، أي تساءلنا عما إذا كانت طريقة التغيير موجودة في النصوص (الدينية) أم أن لكل مجتمع أو لكل حركة ظروفها الخاصة. ألا يحق لنا بالتالي أن نكتشف (بالنسبة لكل مجتمع) منهج التغيير وأن نربطه بفهمنا للمجتمع ولطبيعته ولمشكلاته؟

وكان ذلك يناقض صراحة أقوال سيد قطب. وكان هذا الأخير مقتنعا، بالفعل، بأنه بما أن الإسلام من عند الله، فإن كيفية تبليغه نابعة من عند الله أيضا. وخلال مناقشاتنا [...] توصلنا إلى أن منهج الدعوة ينبثق عن ظروف المجتمع، وأنه ليس وحيا، وبالتالي فلا وجود لشكل عالمي للدعوة يمكن تطبيقه على جميع المجتمعات، إذ لكل مجتمع خصائصه المستقلة»[1].

وفي ١٩٨٦، عندما ازداد نظام الحكم تشددا وتم إبعاد محمد مزالي وهو رجل التعايش (النسبي)، وعندما أعيد انتخاب المائة وخمسة وعشرين نائبا (الذين ينتمون إلى حزب رئيس الدولة) ليشغلوا مقاعد البرلمان المائة وخمسة وعشرين، قررت حركة الاتجاه الإسلامي الانسحاب النسبي من الساحة السياسية. وشرح لنا صالح كركر في ١٩٨٨ (وهو خليفة راشد الغنوشي في

(١) في حوار سبق ذكره للكاتب مع صلاح الدين الجورشي.

رئاسة الحركة بعد سجن هذا الأخير فى مارس ١٩٨٧) هذا التغيير على الوجه التالى:

«قرر مؤتمرنا الأخير، فى ديسمبر ١٩٨٦، أن نتجنب إلى أقصى الحدود المواجهة مع السلطة. لقد شعرنا بالاحتياج إلى عشر سنوات لتحسين «القيمة المضافة الإسلامية» فى المجتمع. كنا فى حاجة إلى هدوء، وإلى المناقشة، وإلى ثقافة، وإلى ازدهار الأفكار، وإلى الفنون، ولكن (كل ذلك) من وجهة نظر محددة. وكنا -بكل تأكيد- لانزال حزبا. من بين الأحزاب الأخرى، إذ لا يمكننا فى يوم وليلة أن نختفى من الوجود. ولكننا قررنا أن نترك للآخرين المناصب السياسية، والمسؤليات، والبرلمان ... لأن ذلك كان لا يهمنا. كنا نريد الاحتفاظ فقط بالحق فى تقديم وجهات نظرنا وطرح مشكلاتنا ومشكلات مجتمعنا».

٨- العنف المضاد

وكان أقصى تعبير عن هذه العملية، الابتعاد الذى أنجزته الحركة عن استراتيجيتها الشرعية كرد فعل للتطرف البورقيبى فى صيف ١٩٨٧ وتبرير محاولة إقالة رئيس الدولة عن طريق النشاط المسلح.

ومازالت حتى الآن المحاولة التى نظمتها حركة الاتجاه الإسلامى من أجل ضرورة التعجيل بالوصول إلى عهد ما بعد بورقيبة -والتى تم الكشف عنها بعد نجاح رئيس الوزراء فى إقالة بورقيبة ببضع ساعات- غامضة إلى حد كبير. وإذا كان إلغاء القبض على ٧٣ متهما خلال الأيام الأولى من نظام الحكم الجديد، ووفاة مقدم فى الجيش العام إثر تعذيبه، دليلا على تورط نواة عسكرية، فإن حجم تورط مؤسسة الجيش مازال مجهولا. فمن الصعب التوصل إلى خط سير هذه العملية نظرا لرفض المتحدثين باسم حركة الاتجاه الإسلامى إعطاء معلومات دقيقة بخصوص هذا الموضوع. ويعتبر مثل هذا الموقف أمراً طبيعيا، (وهم فى نفس الوقت يعترفون بأن توسع تيارهم لم يصطدم أبدا بأى نوع من العوائق على المستوى الاجتماعى والمهنى)، ونظرا لمحاولة المتحدثين باسم نظام الحكم التقليل من شأن نشاط حركة الاتجاه الإسلامى (وهذا لا يعنى أنهم يتخذون جميعًا نفس هذا الموقف). وفى رأى المسئولين فى حركة الاتجاه الإسلامى، كان الأمر يتعلق بعنف مضاد وقائى، وأن حركتهم كانت لا تريد بأى حال من الأحوال استغلال ذلك من أجل الاستيلاء على السلطة، إذ أن ميزان القوى فى هذه المرحلة يجعل من السلطة «هدية مسمومة».

إنهم يصرحون اليوم أن هذه العملية كانت بمثابة سيناريو «على الطريقة السودانية»، وأن هدف هذا السيناريو لم يكن -فى مرحلة كانت الحركة مهددة فيها بالقضاء عليها تماما- سوى فك الحصار القمعى المهيمن فى ظل العهد البورقيبى. وفى هذه الحالة كان من الممكن تكوين حكومة إنقاذ وطنى لا يوجد بين أعضائها أحد من قادة الإسلام السياسى: «وبدلاً من الاكتفاء بالمرحلة الأولى، أى مرحلة إقالة بورقيبة، كان من الممكن أن نقوم بتكملة العملية، أى أنه كان من الممكن تجاوز غياب الديمقراطية»[1].

هكذا حلل صالح كركر الموقف بعد إقالة بورقيبة بأربعة أشهر، وكان صالح كركر قائد حركة الاتجاه الإسلامى فى هذه المرحلة الحاسمة من تاريخها (مارس - نوفمبر ١٩٨٧)، قبل أن يضطر إلى الهروب إلى فرنسا.

صالح كركر

حوار مع الكاتب، بحضور حبيب المكنى

(باريس، مارس ١٩٨٨)

كيف يمكننا تفسير ماحدث؟ ... يجب أولاً أن نذكر أنه لا يوجد قطاع من المجتمع لا تشمله حركة الإسلام السياسى: سواء كانوا أساتذة أو فلاحين، أو رجال شرطة أو ... عسكريين. إنهم جميعاً تونسيون، بشر فى حاجة إلى تكوين. فنحن لا نقوم بعملية فرز الذين يتقدمون إلينا، نطلب منهم تقديم بطاقتهم الشخصية ونستبعد هذه الفئة أو تلك من المواطنين بسبب تكوينها المهنى: «انت عسكرى؟ إذن فلست فى حاجة إلى الإسلام...» لا ليست الأمور كذلك. علينا توضيح وجهة نظرنا للجميع. ومثلما هناك تجار أو مثقفون يتفقون مع أفكارنا، حسناً، فهناك كذلك عسكريون (...) لقد قرر مؤتمرنا الأخير، فى ديسمبر ١٩٨٦ أن نتجنب إلى أقصى الحدود المواجهة مع السلطة (...) حسنا (...) بورقيبة (...) كان يعرف بالضبط وجهة النظر هذه، وكان يعلم جيدا أن بقاءه (رئيسا للدولة) لن يهدده الإسلام السياسى، وبما أنه كان علمانيا، ولا دين له، ويناهض جميع معايير مجتمعنا وقيمه، فكان لا يريد أن تعود تونس إلى هذه القيم، وكان

---

(١) فى حوار للكاتب مع صالح كركر، باريس، مارس ١٩٨٨.

يعتبر أن تصاعد الإسلام السياسى شئ خطير للغاية بالنسبة لمستقبل تونس. كان بورقيبة يريد المواجهة. وقال ذلك فى عدة مواقف: «سأكرس آخر أيام حياتى لمكافحة «مدن الصفيح» و«الإخوانجية»». وكان لايريد مظهرا إسلاميا لتونس. إطلاقا، أبدا.

كنا لانريد المواجهة مع السلطة. ولكن السلطة -وخاصة بورقيبة- كانت تريدها. كان يقول للمجموعة المقربة من المتعاونين معه: «إذا لم أنجح فى القضاء على مناضلى الإسلام السياسى أثناء فترة حكمى، فإنكم لن تتوصلوا أبدا إلى ذلك». وبالتالى، فعلوا كل شئ من أجل القضاء علينا، كل شئ. لن تتصور أبدا كل ما حدث فى تونس فيما بين مارس وأكتوبر ١٩٨٧. كان شيئا مرعبا. كانت حربا شعبية. لم يكن أحد فى مأمن من ذلك، حتى فى الجبل. إذا خرج شخص من منزله فلم يكن متأكدا -ولو كان فى الجبل- أن يعود إليه وأن يحتفظ بالنقود القليلة التى فى جيبه. ضرب الجميع بقسوة. إذا ارتدت امرأة عجوز فى السبعين من عمرها الحجاب، كانوا يدخلون منزلها لخلعه. فعلوا كل شئ: الجيش، الشرطة، ميليشيا الحزب. كان هناك مايقرب من مائة وخمسين ألف شخص يطاردون أعضاء الحركة. بالأسلحة، بالعصى، بجميع الوسائل. وكنا نتجنب المواجهة. وكانوا قد هيأوا المناخ لحرب أهلية.

وكانت التعليمات التى أعطيت للقاعدة تطلب منها عدم القيام إطلاقا بأى شئ. ولا يجب أن ننسى أن أية سفارة لم تعان من أية مشكلة (...) ولم يعان أى شخص تسبب فى مشكلات لحركتنا، من أى شئ من طرفنا، حتى فى مواقف الدفاع الشرعى، لأن السلطة كانت ستتخذ ذلك ذريعة لتصعيد الموقف وتفجيره. فالتزمنا رباطة الجأش. كنا فى غاية القسوة مع قاعدتنا: «لا ينبغى عمل أى شئ، لا تعطوا للسلطة فرصة القضاء على الحركة» من الذى كان سيتحمل العواقب؟ السلطة تقيم فى قصورها. الشعب هو الذى كان سيعانى من عواقب الحرب الأهلية. ولذلك حاولنا عدم إعطاء النظام أية فرصة. ورغم ذلك، كان بورقيبة يريد صنع المستحيل مهما كلفه الأمر.

(وفى رأى حبيب المكنى، ممثل الحركة فى باريس) «كان بورقيبة قد أصبح شبيها بالقنبلة الزمنية». كانت هذه القنبلة هنا، مضبوطة ساعتها، وكان الجميع يرونها، ولكن لم يكن أحد يجرؤ على نزع الفتيل. كان الموقف فعلا كذلك. ما

الذى كان يريده بورقيبة فعلا؟ فمن ناحية كان يريد القضاء -جسديا- على حر ت
سياسية، وكان العشرات مهددين بالموت. ومن ناحية أخرى كان يريد خلق جو من الحرب الأهلية. لأنه كان لا يمكن تجنب ذلك. إن القضاء على الغنوشى ورفاقه، كان يعنى بالضرورة وقوع حرب أهلية. وتم تحضير الميليشيات المسلحة لذلك. ومن ناحية أخرى، كانت الحركة قد أثبتت قوتها، وقدرتها على تعبئة الشارع. إن ترك بورقيبة ينفذ جنونه، إنما يدل على أكبر قدر من عدم المسئولية. ومنذ مسألة الهادى نويره، كان الجميع يقولون: «لماذا نحتفظ ببورقيبة؟». وكان الجميع متفقين -سواء فى الداخل أو فى الخارج- على ضرورة رحيل بورقيبة. حتى أصدقاؤه والوزراء كانوا يعانون... ولكن لم يتحرك أحد لإبعاده. وإذا كانت الحركة تستطيع عمل ذلك ولا تفعله .... فقد أصبحت مجنونة!»....

ويواصل صالح كركر قائلا: «ما الذى كان من الممكن عمله فى مرحلة مثل هذه؟ لم تكن فرنسا هنا لتقول لبورقيبة: «لا، كف عن ذلك ...» والولايات المتحدة لم تأت لتقول له: «لا، كف (عن ذلك) ... ليس ذلك هو الطريق الصحيح» ولم نجد البرلمان الذى يمكن أن يقول لنفسه: «سآخذ لأول مرة قرارا»... لم ينصحه رئيس الوزراء أو وزراؤه. لم يعد ذلك ممكنا. يقولون إنه قتل خمسة وعشرين شخصا ... لست أعلم. لم تواصل رابطة حقوق الإنسان متابعتها للمسألة. خمسة وعشرون قتلوا فى الفتن، وبطلقات الرصاص فى الشارع، وفى الاستجوابات وفى حكمين صدرا بالإعدام. لم يكن لدى تونس الاختيار. لم يكن لديها اختيار. كان ثمة احتمالان: إما الحرب الأهلية، أو رحيل بورقيبة. كنا نبحث عن هذا الحل منذ مدة طويلة، ولكننا كنا نتمنى أن يأتى ذلك من طرف آخر. فاقترحنا -بطريقة غير مباشرة- على مزالى مايلى: «أقدم على ذلك، فإن ذلك ممكن من الناحية الفنية ... إنك مسئول ... إنك رئيس وزراء، قم بذلك».

وحتى آخر لحظة، حاولنا تأجيل ذلك، رغم أن القمع استمر سبعة أشهر أو ثمانية. ورغم القتلى والاغتيالات السياسية، والذين ماتوا من جراء التعذيب، لم نتحرك. وهذا دليل آخر على أن الحركة ليست عنيفة. فهى ترى إخوانها واعضاءها يموتون بالتعذيب ولا نتحرك. ومعنى ذلك أن استراتيجيتنا ليست قائمة على ذلك. وفى النهاية فقط، عندما أصبحت الدولة كلها مهددة، وليس الحركة فقط، اضطررنا إلى التحرك. فى أى اتجاه؟ لم يكن ذلك من أجل الاستيلاء

على السلطة ... فقد كان ذلك مستبعدا. ولكن من أجل استبعاد بورقيبة لأنه كان قد أصبح مجنونا، وإعادة السلطة السياسية إلى الدولة.

وكان هذا فى الواقع السيناريو على الطريقة السودانية، على طريقة سوار الذهب (السيناريو الذى سمح باستبعاد النميرى). القضاء على بورقيبة ولكن ليس بالقوة. وكنا واضحين للغاية بخصوص هذه النقطة. لا ينبغى الإساءة إليه، أبدا، واشراك الجميع فى ذلك، جميع الأحزاب، لأننا ندرك أننا لسنا على استعداد لتحمل مسئولية تركة بورقيبة. لا نستطيع حل مشكلة الدولة، ولذلك ينبغى أن يساهم الجميع، ينبغى توجيه نداء إلى الجميع لتحمل مسئولياتهم، لأخراج الدولة من المأزق، من الأزمة، وإقامة حكومة للإنقاذ العام، للإنقاذ الوطنى، نظام برلمانى تساهم فيه جميع الأحزاب من أجل تطوير الدولة. هذا واضح للغاية. كل ما كنا نبحث عنه، هو جو ديمقراطى ملائم -إلى حد ما- للحوار، ولنمو الأفكار ولتغيير سلمى. لماذا إذن السلطة؟ استراتيجية الحركة كانت ترمى إلى القضاء على بورقيبة، لا كشخص، وإنما باعتباره نظاما يتخذ قرارات. وتغيير هذا الجهاز بـ ... لنقل بالحزب الموجود فى السلطة، الحزب الدستورى، الأشخاص المحترمين فى الحزب الدستورى، ... وحركة الديمقراطيين الاشتراكيين، ... والتجمع الشعبى ... وحركة الوحدة الشعبية (رقم١)، وحركة الوحدة الشعبية (رقم٢)* ... تتساءلون عن كيفية الفرز بين العناصر الحسنة والعناصر السيئة فى الحزب الاشتراكى الدستورى؟ إن هذا أمر معروف وهم بأنفسهم احتفظوا ببعض الوزراء، وطاردوا آخرين ... تونس ليست كبيرة. الجميع يعرفون بعضهم البعض.

هناك من هم فاشيون فعلا، يناهضون جميع أشكال الحرية وجميع أشكال الديمقراطية. لا يريدون المناقشة. أما نحن، فنحن على استعداد لمناقشة الجميع. فهم يرفضون. الصيّاح يرفض اليوم النقاش معى. عندما كان وزيرا كان من الممكن أن أفهم ذلك. ولكنه اليوم، لم يعد شيئا، ومازال يرفض النقاش. هل هو موضوعى؟ هل يثق فى نفسه بالقدر الكافى ليقبل المناقشة؟ لا. هناك بعض

(*) حدث انشقاق بين قيادتى حركة الوحدة الشعبية فى الداخل وفى الخارج، وبناء على ذلك أصبحت قيادة الخارج (بزعامة بلحاج عمر) تتزعم الحركة (٢). وبعد ذلك أصبحت هذه الأخيرة «حزب الوحدة الشعبية» التى تم الاعتراف بها رسميا مثل تشكيلات المعارضة الأخرى: الحزب الشيوعى التونسى وحركة الديمقراطيين الاشتراكيين.

العناصر ... السخيرى، الصياح ... حتى رفاقهم لم يستطيعوا تقبلهم. هل هؤلاء الأشخاص محترمون أم لا؟ أعتقد أنه من الخطأ طرح السؤال بهذه الطريقة. المسألة لا تتعلق بالأشخاص. إنها -فى رأيى- تتعلق بالاستراتيجية وبالمنهج، فلا يستطيع أى حزب سياسى حل الأزمة بمفرده، وإنما علينا أن نقبل بالمنهج القائم على مساهمة الجميع، وبهذه الطريقة، إذا توصلنا إلى حل الأزمة ... فبها ونعمت. وإذا لم نتوصل إلى حلها -رغم مساهمة الجميع- فلن يكون هناك مشكلات، هكذا الأمر..! جميع الأبواب كانت مفتوحة ... ومن يريد القيام بالنقد، فليأخذ الكلمة وليبين لنا كيف السبيل إلى ذلك. كان ذلك منهجنا. وكان أمام بن على فرصة سانحة ليصبح قائدا حقيقيا ومسئولا، أى أن يجعل جميع التونسيين يحكمون تونس. وفى رأيى هذه كانت أفضل استراتيجية وأفضل منهج للنجاح. إذا اختار أولئك الأشخاص هذا المنهج، يمكنهم النجاح ولم لا؟ وإذا حكموا الدولة بمفردهم، فلن يتمكنوا من ذلك أبدا. هذا بالإضافة إلى أن الحزب عبارة عن مائة شخص تقريبا... يفكرون ولهم وجهة نظر. أما الآخرون، أى القاعدة، فهم يمرون من «بالروح بالدم نفديك يا بورقيبة» إلى «يحيا بن على» بدون مرحلة انتقالية.

كان لدينا سيناريو. وكانت الأمور تتضح شيئا فشيئا فيما يتعلق بالأشخاص والشخصيات، والوزراء القدامى مثل مزالى، والمصمودى، مثل حركة الديموقراطيين الاشتراكيين على وجه الخصوص، لأنها حليفنا إلى حد ما. كان ذلك -تقريبا- سيناريو سوار الذهب: إعطاء السلطة للسادة، والسماح للجميع بالعمل فى حرية.

هل كانت محاولتنا دافعا لمحاولة بن على؟ مازالت هذه المسألة فى حاجة إلى توضيح. كانت الأيام الثلاثة: يوم ٦و٧و٨، أيام تاريخية بالنسبة لتونس. فهذه الأيام ليست -حتى الآن- واضحة بتاتا.

لماذا كان التصفيق لمجئ بن على؟ هل هو صديقنا؟ أبداً! كنا نود أن يصل بن على قبل ذلك بشهرين أو ثلاثة. وإذا كان الأمر يتعلق بتغيير فى أسلوب عملنا فلماذا إذن لم نواصل؟ هل تعتقد أن بن على كان عائقا؟ أبدا! إطلاقا! أبدا!

ولكن مشكلتنا الأساسية، ومشكلة تونس، ومشكلة التونسيين جميعاً كانت بورقيبة، وإيجاد مخرج للموقف. جاء أحدهم لتغيير هذا الموقف. فوافقنا. رغم

أننا لم نكن موافقين تماما على هذا الشخص، ورغم ذلك ... كانت هذه مرحلة هامة.

المشكلة هى أن بن على قاد بطريقة حسنة السيناريو فى الجزء الأول، ولكنه لم يحسن فى الجزء الثانى. فاستبعد بورقيبة ولكن ضمن الاستمرارية. وكان هذا هو الفرق. المشروع الأول كان عبارة عن استبعاد بورقيبة وضمان الديمقراطية، ولكن تونس ليست للأسف ناضجة بالقدر الكافى لذلك. إننا نواصل النضال من أجل الديمقراطية والتغيير {...} وخسرت تونس وخسر الغرب كذلك. وكانت محاولة حركة الاتجاه الإسلامى أفضل فرصة لإقامة نظام يقوم فعلاً على الديمقراطية والحرية، ينبغى احترام الناس ولا ينبغى أن يفرض أحد وجهة نظره بالقوة. نحن مقتنعون بذلك».

٩- حدود إعادة تكوين المناخ السياسى وأبعاده

«بسم الله الرحمن الرحيم» اكتسبت هذه الكلمات التى قيلت فى بداية الإعلان، الذى عرف التونسيون بواسطته نبأ إقصاء المجاهد الأعظم صباح يوم ٧ نوفمبر ١٩٨٧، قيمة دلالية فى ارتباطها بهذا الحدث.

إن الرئيس بورقيبة الذى أصر على القيام بقمع أعضاء التيار الإسلامى -فترتب على ذلك انتقال حوالى عشرة منهم إلى رحمة الله، وصدور الحكم النهائى بالسجن ضد مئات من بينهم -ظل رغم كل ذلك محبطا لعدم تنفيذ قراره، لأنه كان يريد «خمسين رأسا» منهم. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، اختار رئيس وزراء جديد (مستندا فى هذا الاختيار على التشدد الذى افترض توفره) وأمره بإعادة فتح ملف قضية قادة حركة الاتجاه الإسلامى مع مراعاة تحقيق رغبته المحبطة. وبذلك وضع بلاده على حافة إنهيار كامل، بل إنه وضعها على شفا هاوية حرب أهلية وفقا لرأى المراقبين ذوى الاتجاهات المختلفة.

إن إهتمام رئيس الدولة الجديد، الذى تولى زمام السلطة العليا، بوضع حد لموجة القمع التى كانت تمارس فى ظل عهد بورقيبة، يشير إلى أنه كان قد شعر بهذا الخطر. وكان من الضرورى للجنرال زين العابدين بن على، وهو وزير داخلية سابق، وكان -قبل ذلك- مسئولا عن أجهزة الأمن، أن ينسى الطريق السهل الذى يتمثل فى هذه السياسة القمعية التى كان يؤيدها فى فترة

ما -وإن خلت من المبالغات التى كان يقوم بها محمد الصياح- وأن يدرك أن عليه محاولة القيام بإعادة تشكيل فعلى للمناخ السياسى. كان القيام بمثل هذه العملية يستدعى تجاوز مجموعة من العقبات: فلا ينبغى ضمان تهدئة إيقاع الاضطراب، النابع من تيار الإسلام السياسى، بالإفراط فى إرضاء «حركة الاتجاه الإسلامى» سياسيا، لأن مثل هذه الضمانات كانت كفيلة بتدعيم، بل بإثارة، تحفظ المعارضة العلمانية التى كان نظام الحكم يريد زيادة فرصة وصولها إلى الساحة السياسية، لكى يحصل -بعد فترة ما- على تأييدها له ضد تيار الإسلام السياسى.

إن عملية تجديد جهاز الحزب الحاكم المحتضر، وانفتاحه على الشخصيات «المستقلة» الموجودة على «يساره» كانت تستدعى تقديم قدر كاف من الضمانات إلى هذه العناصر الأخيرة. ولأن رئيس الدولة لم يكن ينتمى إلى الحزب الاشتراكى الدستورى فقد كان هامش تحركه على هذا المستوى كذلك، ضيقا، لأنه كان ينبغى أن يتحاشى المساس بطريقة واضحة بالامتيازات التى يتمتع بها الحراس الدستوريون القدماء الذين مازالت لديهم القدرة على التأثير على المستوى السياسى.

كيف يمكن قطع الصلة مع بورقيبة مع مواصلة الاستناد إلى سياسته؟ كان ينبغى إذن العودة إلى المفارقة الأزلية القائمة على «التغيير فى ظل الاستمرارية» لكى يتسنى توسيع قاعدة النظام مع الاستفادة من الظروف التى كانت بكل تأكيد مواتية لكل أشكال التعبئة. ولم يكن الإطار الاقتصادى يقدم سوى مهلة قصيرة لكى تقوم «الوصفات السياسية» بعملها.

وكان هذا الهجوم المضاد من جانب الحكومة فى الفترة ما بين نوفمبر ١٩٨٧ ويونيو ١٩٨٨، قائما على ثلاثة محاور أساسية تعطى قدرا من التماسك للنشاط الحكومى. بدأت حدود هذا النشاط الحكومى تظهر بعد مرور ثمانية أشهر من الإصلاحات. وكانت الصفحات الخاصة بتكوين الأحزاب فى التشريع الجديد، دليلا على أنه ربما تمخض جبل الوعود الديمقراطية -فى هذه المرة كذلك- عن فأر.

١٠- إنقاذ مايمكن إنقاذه

حاول النظام فى بداية الأمر الابتعاد بسرعة عن أبرز مظاهر العنف الدلالى التى كان يتسم بها نظام بورقيبة، فلجأ إلى أيسر الطرق، أى إلى الإجراءات التى تتعلق بالمجال الدلالى بطريقة ترضى الإسلام السياسى دون أن يعنى ذلك تحسين وضع هذا التيار أو تحسين وضع مناضليه.

فبدأ إعادة قراءة إنتقائية للتراث البورقيبى وباتزان شديد حاول إيجاد علاقة جديدة معه، دون أن يقطع الصلة تماما مع الذى مازال يمثل المصدر الرئيسى لشرعيته.

فتمت فى الأيام -أو حتى الساعات- التى تلت اضطرار بورقيبة إلى الرحيل إلى منزله فى مورناج، على بعد ٣٠ كم من تونس، مجموعة من أشكال القطيعة مع شخص هذا الرئيس الذى تهاوى ومع الرموز والشفرات الخاصة به. إذ تم تغيير تاريخ الاحتفال بالعيد الوطنى. فأصبح يوم الحصول على الاستقلال بدلاً من يوم عودة القائد القومى إلى بلده، وتم إلغاء عدة أجازات كانت تؤخذ احتفالا بذكرى أحداث معينة من حياته الشخصية (تاريخ عيد ميلاده) أو حياته العامة.

وبعد الهجوم على رموز عبادة هذا المجاهد الأكبر -مع العلم أن صفة الأكبر تستخدم فى الغالب فى وصف الله- اتجه الهجوم بطريقة عنيفة إلى رموز العلمانية، وبدا الأمر بمثابة تقديم تنازلات للمتعاطفين المحتملين مع حركة الاتجاه الإسلامى. وكان الأمر كذلك بالنسبة لعبارة «بسم الله» التى يفتتح بها رئيس الدولة كل كلمة رسمية يلقيها أو بالنسبة للسور القرآنية التى غالبا ما يختتم بها خطبة. ويمكن قول نفس الشئ بالنسبة لتسليط أضواء كاميرات التليفزيون على قيام رئيس الدولة بتأدية الصلاة أو بتأدية طقوس الحج. أو إذاعة الأذان فى وسائل الإعلام، ولإذاعة صلاة الجمعة مباشرة فى التليفزيون، أو بالنسبة لعودة إدارة دور العبادات -بعد أن كانت تابعة لوزارة الداخلية- إلى الادارات التابعة لرئيس الوزراء، أو بالنسبة للوعود الخاصة بعودة جامعة الزيتونة (جامعة أصول الدين الإسلامى) إلى مكانتها وردّ حقوقها كاملة، أو بمنح مجلس العلماء الجديد اختصاصات كفيلة بتدعيم دوره السياسى. هذا بالإضافة، بالطبع، إلى قائمة طويلة من التصريحات التى تعظم من شأن الثقافة العربية والإسلامية، مع العلم أن مثل هذا التعظيم من شأن الثقافة العربية الإسلامية تردده معظم التشكيلات السياسية بما فى ذلك الحزب الشيوعى[1].

---

(١) انعقدت ندوة جمعت بين ممثلى أهم التشكيلات السياسية التونسية ومعها حركة الاتجاه الإسلامى يومى ٢٥و٢٦ مايو فى معهد الدراسات السياسية فى ايكس اون بروفونس، وكان ذلك بناء على مبادرة قامت بها جمعية الحاصلين على الدكتوراة فى «العالم العربى» فى معهد البحوث والدراسات عن العالم العربى والإسلامى[IREMAM] . كشفت البحوث التى تم عرضها خلال هذه الندوة عن مدى أهمية المحاور الجديدة فى الخطاب السياسى (ابتداء من التجمع الدستورى الديمقراطى إلى الحزب الشيوعى)، فهو يرتكز على مسألة الدين الإسلامى وعلى قيام جميع التشكيلات بالتنديد ببعض مظاهر السياسة الثقافية التى كان يتبعها الرئيس بورقيبة.

١١- إنعاش العملية الديمقراطية

يتمثل المحور الثانى لنشاط نظام الحكم فى إعادة إعطاء سيادة القانون وتعدد الأحزاب مشروعيتهما التى لا تقبل المناقشة، تلك المشروعية التى لم يستطع النظام انجازها منذ «عاصفة عام ١٩٨٧» التى أتت بعد «الصخب العارم خلال عامى ١٩٨٤ و١٩٨٦»(١). ومنذ محاولة الانفتاح المجهضة التى قام بها الحزب الاشتراكى الدستورى فى ١٩٨١. قام نظام الحكم مع مرور الوقت باتخاذ عدة إجراءات سياسية من أجل مزيد من الليبرالية، فى الوقت الذى كان يحاول فيه بطريقة موازية -على المستوى الدلالى- استرضاء تيار الإسلام السياسى. فلم يمض أسبوع دون أن يقوم رئيس الدولة بإضافة عنصر جديد إلى عملية الانفتاح تجاه الطبقة السياسية العلمانية: إلغاء نظام الرئاسة لمدى الحياة، إلغاء محكمة الأمن ووظيفة النائب العام، والحد من الحبس الاحتياطى، إنشاء مجلس دستورى، إجراء الصلح مع جزء، على الأقل، من المنفيين السياسيين (إدريس قيقة، عائلة مزالى، أرملة بن يوسف، والعفو حتى عن أحمد بن صالح بعد أن ظل هذا الأخير منفيا لمدة خمسة عشر عاما، وتم ذلك العفو بناء على طلب صريح من طرف الرئيس بن على رغم معارضة عدد من وزرائه) وقد استعاد النقابى حبيب عاشور حرية حركته، ودعا منافسه بوراوى إلى التصالح معه، وتم تشجيع الاتحاد العام للطلاب التونسيين [U.G.T.E] على الاجتماع علنا (وكان هذا الاتحاد ضحية عملية قمع مستمرة منذ عام ١٩٧٢ عندما توصل الطلبة اليساريون أثناء المؤتمر الثامن عشر إلى انتزاع الأغلبية من ممثلى الحزب الاشتراكى الدستورى) كما تم تشجيعه -بطريقة غير مباشرة- على مهاجمة مواقع الاتحاد العام التونسى للطلاب [U.G.T.E] الذى أنشأه تيار الإسلام السياسى فى ١٩٨٥، تم كذلك إنهاء ملاحقة خميس الشمارى السكرتير العام لرابطة حقوق الإنسان، وإلغاء الغرامات التى فرضت على الصحف قبل يوم ٧ نوفمبر، وتم تبنى لائحة تمنحها قسطا أكبر من الاستقلالية وتنص على تقديم الدعم إلى صحف الرأى (أى صحافة المعارضة).

وكان حاصل جمع هذه العملية صيغة جديدة للحزب الاشتراكى الدستورى الذى أصبح اسمه فى نهاية شهر فبراير: التجمع الدستورى الديمقراطى، ويرمز هذا التجمع إلى توسيع قاعدة النظام ليشمل اليسار والتشكيلات العلمانية. ولكن عندما مضت اللحظات الأولى من الوعود الخاصة

---

(١) وفقا للعبارة التى استخدمها سرج أدا فى:

La Tunisie au présent ..., op. cit.

بالانفتاح الديمقراطى، لم تكن الاختبارات التى واجهها نظام الحكم كلها مقنعة فيما يتعلق بإمكانيات النظام فى هذا المجال. فقد أبرزت الانتخابات الجزئية التى تم إجراؤها فى يوم ٢٤ فبراير، مدى أهمية نقط المقاومة فى جهاز الحزب الذى قام بتزييف هذه الانتخابات بطريقة فجة. أما تيار الإسلام السياسى الذى كان قد أغرته الاجراءات التى اتخذها نظام الحكم غداة يوم ٧ نوفمبر، فأضطر فيما بعد إلى الاكتفاء بموقف من طرف الدولة يتسم بالازدواجية إلى حد كبير. ولقد ازداد ملف حركة الاتجاه الإسلامى تعقيدا بإضافة بعد عسكرى إليه، الأمر الذى دفع الحكومة إلى مزيد من الحرص.

١٢- خط دفاعى جديد

لمدة عدة ساعات قبل (أو بعد) عزل رئيس الدولة، علم رئيس وزرائه (وخليفته) أن ثمة مؤامرة مدروسة على وشك أن تحاول بقوة السلاح تنفيذ ما كان يرجو أن يحققه (أو ما حققه لتوه) بمجرد قوة المادة السابعة والخمسين من الدستور (كانت المؤامرة تتلخص فى الهجوم على مقر الإذاعة وعلى قصر قرطاجة ثم توجيه نداء من أجل وحدة وطنية).

كان كل من زين العابدين بن على وهادى بكوش مترددا بين الميل إلى الكف عن القمع وبين رد الفعل الدفاعى تجاه هذا التيار الذى أثبت لتوه أنه يتمتع بنفس الكفاءة على مستوى أجهزة الدولة وعلى مستوى مركز العاصمة التى اجتاحتها مظاهراته بانتظام خلال الأشهر الماضية. وأثبتت حركة الاتجاه الإسلامى، بعد ذلك بأقل من شهرين، استمرار قدرتها على التعبئة فى الأوساط الجامعية، كما أثبتت اتساع دائرة تأثيرها، وذلك عندما استطاع مرشحو نقابتها الحصول على ٨٥٪ من الأصوات التى اشتركت فعلا فى الانتخابات، واستطاعوا كذلك الحصول على جميع مقاعد الممثلين فى مجالس الجامعة.

وفى المرحلة الأولى، بعد عدة أسابيع من التردد، أيدت محكمة الأمن الحكم الغيابى الصادر ضد الذين تم إلغاء القبض عليهم خلال الأسابيع التالية لحكم سبتمبر (بما فى ذلك الحكم بإعدام على العريض) وصدر قانون جديد خاص بالمساجد يحظر قيام المنظمات باستخدامها خارج مواعيد الصلاة إلا فى حالة الحصول على تصريح بهذا الشأن. وشيئا فشيئا، بدأ التفاوض مع ممثلى حركة الاتجاه الإسلامى (حدث على الأقل اتصال مع راشد الغنوشى فى مكاتب وزارة الداخلية، وإن كان هذا الأخير رفض التفاوض طالما أنه مازال مسجونا) كما بدأت تظهر بطريقة تتسم بالتدريجية إلى حد كبير علامات التهدئة. فتم يوم ١٢ ديسمبر إطلاق سراح ٦٠٠ عضو فى حركة الاتجاه

الإسلامى ألقى القبض عليهم خلال الثمانية أشهر الماضية (ولكن صدر الحكم عليهم قبل شهر سبتمبر)، وأطلق كذلك سراح ١٨ عضوا فى حزب التحرير الإسلامى (الذين كانوا مسجونين منذ ١٩٨٣). وتم تخفيف الحكم الصادر ضد على العريض فأصبح السجن المؤبد مع الأشغال الشاقة بدلا من الإعدام. وتم إطلاق سراح معظم المناضليين الذين ألقى القبض عليهم خلال عام ١٩٨٧. وقام رئيس الدولة بالعفو عن راشد الغنوشى و٢٣٣ متهما آخر يوم عيد الفطر خلال شهر مايو ١٩٨٨. وفى مقابل تعهد بالعفو العام (الذى لم يتحقق إلا فى حتى نهاية شهر يونيو حيث ظل ٢٥٠ مناضلا مسجونا وكان من بينهم جميع القادة) طُرح على هذه الحركة اقتراح بالتنازل عن تكوين حزب سياسى والاكتفاء بحدود النشاط على المستوى الثقافى والدينى.

وتوقفت عند ذلك الحد التنازلات التى قدمها نظام الحكم لتيار الإسلام السياسى، فلم يكن النظام على استعداد لتجاوز منحه حرية الحركة على الأرضية الثقافية. وفى غضون ذلك، بدأت أحزاب المعارضة العلمانية -التى كانت تخشى التجاوزات التى قد تنجم عن مثل هذه المحاولة لسحب البساط من تحت قدم الإسلام السياسى- تعبئ نفسها من أجل مطالبة نظام الحكم بتحديد واضح لموقفه الجديد تجاه المجال الدينى. فقام ٤٠ أستاذا جامعيا (يمثلون التشكيلات السياسية الرئيسية) بإصدار إعلان طويل علنى يوم ١٨ مارس. وكان هذا الإعلان يحبذ «ضرورة الفصل بين الإسلام والسياسة» مع تقديم الحجج التى تؤيد ذلك. ويتناول هذا الإعلان كذلك ضرورة الحفاظ على الإنجازات التى تم تحقيقها فيما يخص قانون الأحوال الشخصية. وقبل ذلك بعدة أيام كانت مقالة فى جريدة «الصباح» اليومية (الصادرة باللغة العربية) قد أعلنت عن مناقشة تعديل هام يرمى إلى حظر التبنى، ولم يصدر تكذيب لهذا الخبر. وفى عشية العيد القومى (الجديد)، يوم ١٩ مارس، وضع الرئيس بن على حدا، فى تصريح أدلى به للتليفزيون، لإعادة تحديد معالم سياسته الثقافية، فأوضح لأول مرة الحدود التى يزعم اتباعها فى نشاطه ابتداء من ذلك اليوم:

«لن نعيد النظر فيما أنجزته تونس فى صالح المرأة والأسرة ولن نتخلى عنه. إن قانون الأحوال الشخصية إنجاز نعتز به ونفتخر به حقاً».

وفى هذا الإطار تمت الموافقة على مشروع قرار خاص بالأحزاب. إن مفردات هذا المشروع -التى تمت دراستها برزانة- تحظر وصول حركة الاتجاه الإسلامى إلى الساحة السياسية الشرعية. إذ أنه ينبغى على كل حزب يرشح نفسه للاعتراف به التعهد -كما ورد فى المادة الثانية- بالدفاع عن «جميع إنجازات الأمة خاصة فيما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية». وتنص المادة الثالثة بطريقة أكثر وضوحا، على أنه «لا يحق لأى حزب الإشارة فى مبادئه، وأهدافه، فى نشاطه أو فى برنامجه إلى الدين، إلى اللغة، إلى الجنس أو إلى منطقة ما». وهناك أخيرا أحكام عديدة تحد

إلى حد كبير من هامش المناورة بالنسبة لأولئك المرشحين لخوض معركة تعدد الأحزاب ضد حصون الجهاز الحكومي، وذلك عن طريق مجموعة كبيرة من «العقوبات» مدروسة بدقة. والمادة الخاصة بإدانة أية محاولة «لإفساد أخلاق» الأمة تبرز حدود هذا الإصلاح إذا كنا نريد دليلا على ذلك (ومن الطريف أن جريدة «الزمن» -وهى جريدة تونسية يومية تصدر باللغة الفرنسية- الصادرة يوم ٢٥ مايو قد ارتكبت خطأ مطبعيا لا يخلو من الدلالة وهى مصدر نشر هذه المادة، حيث استبدلت عبارة «اضفاء طابع ديمقراطى» [démocratisation] بعبارة «إفساد الأخلاق» [démoralisation]).

١٣- العودة إلى نقطة البداية

ومنذ ذلك الوقت تأكد بشكل واضح هذا الاتجاه الذى كان ملموسا فى خطاب النظام ذى الطابع الحذر. ويبدو أن المبادرات التى أخذت غداة عزل بورقيبة، لم تتوقف فحسب، بل انقلبت صراحة فأصبحت علاقة نظام الحكم بمعارضته الإسلامية تتسم بنفس الخصائص التى كانت تتسم بها أثناء زوبعة ١٩٨٧ القمعية. فتراجع نظام الحكم فى جميع الضمانات -الواحدة بعد الأخرى- التى منحها أو تعهد بها غداة سقوط «المجاهد الأكبر»: فاختفى نهائيا التعهد باعطاء صفة الشرعية لحركة الاتجاه الإسلامى، أما «الفجر» (لسان حالها) والتى مُنحت تصريحا فى فترة ما، فتم حظرها ثانية، وأصبحت حملات الاعتقالات المكثفة -التى تبررها مؤمرات مسلحة مفترضة ضد نظام الحكم- وسيلة اتصاله الوحيدة مع معارضته الأساسية.

ويرجع هذا الانحسار إلى فشل خليفة بورقيبة فى أن يغير الاتجاهات التى ورثها من النظام السابق وقد أثبتت انتخابات ٢ أبريل ١٩٨٩ ذلك بوضوح. وكان الاختبار الانتخابى الأول خلال عهد زين العابدين، فرصة -فى رأى هذا الرئيس- لتقييم مدى فاعلية الاستراتيجية المزدوجة التى لجأ إليها: الانفتاح على المعارضة العلمانية والتحايل الأيديولوجى تجاه تيار الإسلام السياسى. وكان السيناريو المتوقع -كما نعلم- سيناريو يعتمد على ديمقراطية محجمة «على الطريقة المصرية»، تسمح بدخول اليسار (الذى تضاءل تأثيره إلى حد كبير بحيث لم يعد يمثل خطرا يذكر بالنسبة لنظام الحكم) البرلمان، وتسمح باعطاء مصداقية للبعد الديمقراطى لحزب الدستور الذى تم تجديده إلى حد كبير، والذى ضم قواه إلى نظام الحكم من أجل مواجهة مد تيار الإسلام السياسى. لكن وا أسفاه! إذا كانت النتائج الرسمية للانتخابات -والتى يبدو أنها حصيلة مساهمة الناخبين وموظفى وزارة الداخلية -لاتستبعد احتمال انتصار خليفة بورقيبة، فإن

المضمون الفعلي لهذه «الصناديق» الخطيرة -التي كان أمام وزارة الداخلية الوقت الكافي لفرزها- كان بعيدا كل البعد عن الاستجابة للآمال التي عُلقت بها. ويبدو واضحاً اليوم، أن انتخابات ٢ أبريل ١٩٨٩ قامت إلى حد كبير -على مستويات عديدة- بنفس دور انتخابات ١٢ يونيو ١٩٩٠ في الجزائر، فقد أكدت أنه سيكون من الصعب -إن لم يكن مستحيلا- أن يحاول نظام الحكم مواجهة تيار الإسلام السياسي بطريقة «قانونية»، وأنه من الضروري اللجوء -إلا في حالة قبول مبدأ تداول السلطة- إلى أساليب أخرى بدلا من الانفتاح الديمقراطي الذي سبق الإعلان عن تبنيه سياسة للدولة.

١٤- حركة الاتجاه الإسلامي: من المناضلين إلى الناخبين

اندهشت الطبقة السياسية التونسية فعلا عندما اكتشفت مساء يوم ٢ أبريل ١٩٨٩ (التي تمت فيه الانتخابات السابقة لميعادها) أن القوة السياسية الثانية -بعد حزب الرئيس بن علي المجدد- لم تعد تنبع من صفوف اليسار (الذي يقال عنه أنه علماني) ولكن من هذا التيار الذي حاول النظام البورقيبي في أواخر عهده القضاء عليه عن طريق المحاكمات، والذي اعتقد خلفته أنه أفرغه من قدرته على التعبئة بفضل التنازلات الدلالية التي قدمها له. وهكذا جنى هذا التيار الثمار الأولى لشجرة تعدد الأحزاب التي لم يشارك فيها إلا في وقت قريب جدا، عندما تم الاعتراف رسميا بأنه حصل على ١٢٪ من الأصوات (وإن كان من الواضح أنه حصل على نسبة أكبر من ذلك بكثير) وعندما أوشك على الحصول على الأغلبية -وهذا أمر له دلالة أكبر لأنه يشير إلى اتجاه التطور الذي طرأ على رأي الناخبين[1]- في عدد كبير من الدوائر الهامة في

(١) كانت نسبة المساهمة في هذه الانتخابات ١٥. ٧٦٪ أي ٤. ٢١٢١٧ ناخبا من ٦٣٨٦. ٢٨ مسجلة أسماؤهم (بينما كانت نسبتهم ٩٨٪ في الانتخابات السابقة) وحصل بن علي في الانتخابات الرئاسية على ٢٧. ٩٩٪ من الأصوات، ولم تتجاوز النسبة التي حصل عليها في العاصمة ٣٠. ٥٣٪. وعلى عكس ذلك فإن التجمع الدستوري الديمقراطي حصل على مقاعد البرلمان المائة وواحد وأربعين ولم تحصل حركة الديمقراطيين الاشتراكيين إلا على ٢,٧٦٪ من الأصوات، وتعترف السلطة بحصول تيار الإسلام السياسي على ١٤٪ من الأصوات أي ٣٠٠ ألف صوت. بينما يرى عبد الفتاح مورو (جاء ذلك في حوار للكاتب معه في تونس، مايو ١٩٨٩) أن النسبة الحقيقية تتراوح بين ٣٠ و٣٢٪، وهذا التقدير يتمتع -إلى حد ما- بمصداقية أعلى. وفي حوار آخر للكاتب مع بولعابي وصالح كركر في باريس أغسطس ١٩٩١، ورد التقييم التالي: «لقد وصلت أحيانا النسبة -في اللجان التي لم يطرد منها الناخبون- إلى مايقرب من ٧٠٪».

ومع ذلك فإن الجهات الرسمية -والتي نشك في صحة النسب التي تقدمها- تعترف بأن المستقلين حصلوا على ٥٠٪ من الأصوات في تونس وفي بن عروس، وعلى ٦٥٪ في لجان الوردية وكاريبيا. وفي القابس حصل أخو راشد الغنوشي على ٢٧٪ وحصلت قوائم المستقلين على ٢٠٪ من الأصوات في ... ، وعلى ٢٥٪ في سوسة و...

المدن. ولم يكن هذا الانتصار أقل دلالة على عمق تغيير المناخ السياسى القومى.

لم تكن آلاف الأصوات التى أيدت يوم ٢ أبريل القوائم المستقلة (التى سُمح لحركة الاتجاه الإسلامى بتقديم مرشحيها فى إطارها) على عكس ما يتصور البعض، تابعة كلها من المجموعات الطلابية الصغيرة. ذلك أن مجموعات متنوعة من المتعاطفين الذين ينتمون إلى أصل إجتماعى ومهنى مختلف، كانت قد بدأت منذ مدة طويلة تنضم شيئا فشيئا إلى الكتائب الطلابية الأولى. لأنه كان من المنطقى أن يؤدى اتصال النواة المناضلة مع أطرافها الانتخابية فى نفس الوقت إلى ظهور هذا الاتجاه إلى التفتح وإلى تعجيل نموه. ونميل أحيانا إلى أن ننسى أنه فى إطار غير ديمقراطى، لا توجد بالفعل إمكانية إلا لظهور مجموعات صغيرة أكثر ديناميكية على الساحة الإعلامية، وهى بالضرورة محدودة العدد لأنه يتحتم عليها من أجل ضمان بقائها أن تكون قادرة على تحمل قدر ما من المواجهة مع المناخ السياسى المحيط بها. وحتى إذا كانت هذه المجموعات المناضلة تحتل على المستوى الأيديولوچى مكانة مرموقة، فإن الحدود الضيقة التى تتوفر فى إطار المجموعة الجنينية المناضلة لا تسمح بتاتا بتوقع قدرتها على حشد دوائر من المناضلين أكبر (مما كان عليه الحال أثناء وجودها فى مرحلة شبه سرية) وذلك فى حالة إزالة القيود التى كانت مفروضة على حرية التعبير عن الرأى. وعندما أصبح ممكنا -على مستوى المؤسسات- التعبير عن مظاهر الاختلافات مع الحكم بقدر أقل من الخسائر، كشف ذلك بالتالى عن وجود اتجاهات كان من الصعب ملاحظتها فى ظل الحكم المطلق البورقيبى، كما سمح بالتحقق من عالمية المبدأ الذى يرى أن الأغلبيات الصامتة لا رأى لها على المستوى السطحى الظاهر فقط. ولم تمثل حركة الاتجاه الإسلامى حالة شاذة بالنسبة للقاعدة التى سارت فى شمال أفريقيا -أو فى مناطق أخرى- والتى جعلت تيار الإسلام السياسى يتجاوز الخلايا المثقفة المؤسسة، ليتجه نحو الطبقات المتوسطة فى المدينة أول الأمر، ثم نحو الغالبية العظمى من المناخ الاجتماعى. أما الريف، الذى يتسم بطابع يميل إلى قدر أكبر من المحافظة، وهو بالتالى أقرب إلى عالم الثقافة الدينية، فقد ظل، على عكس المدينة، مواليا للحزب المهيمن، ومثل هذا الموقف له دلالته كما هو الحال فى الجزائر، إذ أننا نلاحظ أن الإطار المرجعى الإسلامى يواجه دائما مزيدا من الاستجابة -كما سبق لنا تقديم ذلك- فى الأوساط التى سمح لها تطورها الاجتماعى بأن تكون على اتصال بعالم الغرب الثقافى. ولكننا نلاحظ كذلك وجود أسباب أكثر واقعية، ترجع إلى أن أساليب التأطير التى كان يلجأ إليها الحزب الوحيد السابق (كما هو الحال فى الجزائر) تستخدم إمكانيات جهاز الدولة على المستوى الإدارى وأحيانا على مستوى الشرطة. ولذلك احتفظت بقسط من الفاعلية فى الريف أكبر منه فى المدن.

وقد أضاف الإسلام السياسى تدريجيا إلى الأساليب التى كان يستخدمها فى البداية -مثل الدعوة فى المساجد والنشاط الجامعى- تقنيات النضال «الاجتماعى» مقتديا فى ذلك نموذج الأحزاب الشعبوية الغربية. فقام بتقديم خدمات فى الضواحى الشعبية مستفيدا فى ذلك بنواحى قصور سياسات الدولة. وأخيرا فإنه من البديهى أن يجنى الإسلام السياسى على المستوى الانتخابى ثمار مماطلة المعارضة اليسارية التى كانت تعانى -أكثر من المد الإسلامى- أزمة فى هويتها ترجع إلى اختفاء صورة الشيطان البورقيبى. أما حركة الديمقراطيين الاشتراكيين، فقد فقدت مصداقيتها باعتبارها قوة معارضة (قبل دالى جازى الشخصية الثانية فى حركة الديمقراطيين الاشتراكيين، والسكرتير السابق لرابطة حقوق الإنسان، منصب سفير فى ڤينا، كما اختار عدة مناضلين آخرين مثل هذا الطريق) لأنها لم تحاول احتواء هذه الأصوات «المعارضة» الثمينة التى فقدها اليسار وتركت للإسلام السياسى فرصة احتكارها.

وهكذا، شهدت المعارضة غير الإسلامية إنهيار جميع آمالها بطريقة تتجاوز كل التوقعات، إذ أن جميع تشكيلات «الوسط» الصغيرة لم تحصل إلا على ٣,٥٪ من الأصوات، ومن بينها حوالى ٤٪ لحركة الديمقراطيين الاشتراكيين. وفى النهاية ومهما شكك هذا الحزب الأخير فى صحة هذه النتائج، فإنه كان -على وجه الخصوص- ضحية لفاعلية سياسة الانفتاح الرئاسية (لم يحصل أحمد المستيرى رجل القمة على رأس قائمة هذا الحزب فى دائرته فى العاصمة إلا على ٦٪ من الأصوات).

ويبدو أن تلك الحركة التى أصبحت فيما بعد حزب «النهضة» (وسبق لنا تناول ذلك الموضوع) حصلت على جزء من أصوات المتعاطفين «التقليديين» مع الإسلام التقليدى الذى كان فيما قبل غير مسيَّس (أى أنه كان مواليا للحكومة)، وهم أولئك الذين لم يجرأوا حتى ذلك الحين على التعبير عن تأييدهم لاتجاه آخر سوى الحزب الدستورى، والذين تأثروا فى إطار تعدد الأحزاب الناشئ بوجود أسماء بعض الشخصيات التقليدية فى قوائم التيار الإسلامى. وكان تم اللجوء إلى هذه الشخصيات بهذه المناسبة، وإن كانت لا تنتمى إلى التيار الإسلامى الحديث كما هو الحال بالنسبة للشيخ لروة وهو محافظ للغاية[1]. وقد تسبب هذا التوسيع لقاعدة الحركة، الذى دعم العنصر «التقليدى» داخل حزب راشد الغنوشى، فى نشأة بعض التوترات فى هذا الحزب. وقد تم

(١) كان التجمع الدستورى الديمقراطى قد جند فى القيروان الإمام عبد الرحمن خليف الذى كان قد تم سجنه فى ١٩٦١ بعد الفتن التى ترتبت على التصريح الذى منح لمجموعة من السينمائين الغربيين من أجل إعادة تصوير فيلم «لص بغداد».

تفسير غياب قائد هذا الحزب لفترة طويلة -ويبدو اليوم أن هذا التفسير كان مخطئا [1]- بحدة هذه المناقشات. وهناك مفارقة أكثر أهمية، وهى تتعلق بوجود أسماء أئمة فى قوائم نظام الحكم (فى القيروان، كان رد فعل التجمع الدستورى الديمقراطى أمام ترشيح شيخ، أن يضع فى قوائمه اسم شيخ) كما يميل الوزراء إلى الاستشهاد بالسور القرآنية. وقد أدى كل ذلك إلى إضفاء طابع شرعى لاستخدام السجال الدينى على أرضية الانتخابات، وإلى توفير تأييد غير مباشر لشرعية تيار الإسلام السياسى.

١٥- العودة إلى القمع

أسفرت صدمة نتائج الانتخابات عن إنهاء الحوار الذى كان دائرا بخصوص احتمال الاعتراف بحركة الاتجاه الإسلامى (وفى الواقع لم يستمر هذا الحوار مدة طويلة). وفى ٨ يونيو ١٩٨٩ رفض طلب حزب «النهضة» الاعتراف به رسميا (مع العلم أن حركة الاتجاه الإسلامى كانت قد اختارت هذا الاسم الأخير استجابة لمقتضيات القانون الذى يمنع إشارة التشكيلات السياسية إلى الدين). وكانت الحجة التى لجأ إليها نظام الحكم فى رفضه هذا، هى أن زعماء هذا الحزب مازلوا تحت طائلة الأحكام التى أصدرتها ضدهم محكمة أمن الدولة فى ١٩٨٧..! وفى نهاية انفراجة قام

(١) وبعد ذلك فسرت أهم الشخصيات المعنية هذا الغياب الذى استمر مدة طويلة والذى أثار عدة تفسيرات. وفقا لما جاء فى حوار أجراه الكاتب مع حبيب المكنى وصالح كركر فى باريس (أغسطس ١٩٩١) أخذ مجلس الشورى قرارا ينص بوضوح على أن بقاء راشد الغنوشى فى الخارج أكثر ملاءمة -وكانت السلطات قد منحته تأشيرة خروج على غير ما كان متوقعا- من أجل الدفاع عن قمعية الحركة بدلا من المخاطرة فى حالة عودته إلى البلاد بحرمانه -فى أفضل الأحوال- من حرية التحرك، ناهيك بالسجن. وبما أنه غادر البلاد، فإنه مع احتفاظه بنفوذه المعنوى، لم يعد المسئول التنفيذى عن الحركة. ويقول هذا المنفى بمحض إرادته «لقد فرضت علي السلطة معضلة (الاختيار بين) المواجهة أو النفى. فاخترت طريق الاقامة لمدة طويلة فى الخارج، لكى تتجنب البلاد نتائج المواجهة (وهى نتائج) متوقعة إلى حد كبير».

وفى مقالة لعبد الحميد برادة -سبق لنا ذكرها نشرت فى مجلة «أفريقيا الشابة» [*Jeune Afrique*]، تحدث راشد الغنوشى عن تفاصيل تحركاته بعد مغادرته للبلاد، ويعطينا ذلك فكرة عن فاعلية نشاط الزعيم التاريخى لحزب النهضة الذى أصبح سفيرا متنقلا لهذه القمعية. فقد وصل إلى باريس فى شهر مايو ١٩٨٩، وابتداء من ذلك الوقت سافر هذا الزعيم إلى ما يزيد عن ١٥ دولة فى جميع أركان العالم. ثم ذهب إلى الولايات المتحدة حيث ألقى مجموعة من المحاضرات. ولم يقبل جهاز الدولة استقباله إلا على مستوى أدنى من مكانته السياسية. وبعد ذلك رضخت فرنسا أمام المطالب المتكررة التى قدمتها تونس من أجل منع دخوله إلى الأراضى الفرنسية. وبناء على ذلك أصبح يمضى وقته بين السودان التى منحته جواز سفر دبلوماسيا، ولندن، والجزائر حيث لم تتوصل المطالب بالتونسية -حتى الآن- إلى طرده (كما هو الحال فى مصر عندما تم طرده غداة ندوة الحوار القومى- الدينى).

خلالها حزب النهضة بتأييد التحالف الوطنى الذى طرحه رئيس الدولة، عبر هذا الحزب عن «خيبة الأمل الكبيرة» الناجمة عن هذا الرفض. وهكذا اختلفت، مرة أخرى، نوعية علاقة السلطة بالإسلام السياسى. وتعرضت النواة الأم لهذه الحركة لقمع بلا حدود، ولمحاولة تقويض إدارتها لحساب استقلالية جناح «معتدل». وكان كل ذلك هو الخط الجديد الذى سلكه خليفة بورقيبة بغض النظر عن الثمن. فاستأنف رئيس الدولة سلوكه باعتباره جنرالا، وبدأ أثر تكوينه يظهر -رويدا رويدا- فهو رجل متمرس على فنون المخابرات والقمع للحفاظ على الأمن.

وبمناسبة العيد القومى، يوم ٢٢ يوليو التالى، عبر الرئيس بن على صراحة عن هذا الرفض، ومنذ ذلك الوقت التزم بنفس ذلك الموقف :

«ينبغى أن نوضح أنه لا يوجد شئ يبرر تكوين أى تشكيل طالما لم يقم هذا الأخير بتحديد نموذج المجتمع الذى يحبذه، ولم يوضح موقفه من عدد معين من المسائل الحضارية الأساسية، وطالما لم يتعهد هذا التشكيل باحترام مساواة المواطنين والمواطنات فى الحقوق والواجبات، وباحترام مبدأ التسامح وحرية الضمير وفقا لأحكام التحالف الوطنى. هذا بالإضافة إلى أنه ينبغى أن يتعهد، دون أن يكون هناك أى لبس فى ذلك، باحترام بنود القانون الخاصة بالأحزاب وبالعمل على حماية مؤسسات الجمهورية والاستقلال الوطنى وحصانة الدولة».

وفى ٧ نوفمبر، أعاد رئيس الدولة، تأكيد أن إلغاء الحظر السابق -فى ١٩٧٩- على لسان حال تيار الإسلام السياسى، إنما هو مرحلة أولية ضرورية «ترمى إلى السماح للحركة بإثبات شرعيتها»[1] وبطريقة موازية لازدياد التشدد

---

(١) كان حزب النهضة فى الواقع -والذى كان قد تم حظر لسان حاله «المعرفة» منذ ١٩٧٩ -قد قدم منذ مدة طويلةً طلبا للتصريح له بإصدار مجلته ولكنه لم يحصل على الموافقة نظرا لرفض وزارة المالية اعطاء الإيصال الذى تطالب به وزارة الداخلية (ورد ذلك فى الحوار الذى أجراه برادة مع الغنوشى، وسبق ذكره). وعندما حصل الحزب على التصريح، لم تصدر «الفجر» -الاسم الجديد لجريدة الحزب- إلا بعد مدة طويلة لأن المطابع لم تكن على استعداد للمخاطرة والتعامل مع أولئك الذين كان النظام يقدمهم بو... على أنهم عدوه اللدود. هذا بالإضافة إلى أنه ... تحديد عدد نسخ هذه المجلة بـ ٤٠ ألف نسخة بينما كانت السرعة التى ... بها أعدادها تدل على أن عدد الذين يودون قراءتها أكبر بكثير من ذلك العدد ... رأس بعد ذلك دور المقربات، فتم مصادرة هذه المجلة يوم ١٠ نوفمبر نظرا لقيامها بنشر بيان مشترك بين حركة الديمقراطيين الاشتراكيين والحزب الشيوعى التونسى وحركة الوحدة الشعبية، وكان هذا البيان ينادى بتدعيم التعبئة المناهضة للحكومة. وبعد ذلك وُجه إلى حمادى جبالى مدير المجلة، تهمتين: الأولى يوم ٦ أكتوبر ١٩٩٠ وتتعلق بقيام المجلة بنشر مقالة لراشد الغنوشى تنتقد الحكومة، أما التهمة الثانية فوجهت إليه يوم ٤ يناير ١٩٩١ بخصوص «مساسه بمؤسسة العدل» لقيامه بنشر مقالة كتبها محمد نورى مطالبا بحل المحكمة العسكرية التى كان ينبغى أن يحال إليها كل من حمادى جبالى ومحمد نورى (بناء على أحكام قانون الصحافة الجديد، المواد ٥٠، ٥١، ٦٨، ٦٩). وأخيرا صدر حكم بإيقاف المجلة لأجل غير مسمى، فى بداية شهر يناير.

تجاه النواة الصلبة فى حركة الاتجاه الإسلامى السابقة، كانت توجه نداءات متكررة إلى العناصر التى يفترض أنها تؤيد المصالحة. فوافق عبد الفتاح مورو على الاشتراك فى المجلس الأعلى الإسلامى، وكانت هذه هى الخطوة الأولى فى طريق سوف يؤدى به -بعد بضعة أشهر- إلى أن يقطع صلاته بحزبه بمناسبة مسألة باب سويقة (وسنتناول فيما بعد هذا الموضوع). وفى إطار التعديل الوزارى السابع الذى تم يوم ٣ مارس ١٩٩٠ (خلال عهد بن على الذى بدأ يوم ٧ نوفمبر ١٩٨٧) عهد هذا الرئيس بأهم مناصب الأمن إلى أقرب الشخصيات المتعاونة معه، نظرا لميل مفهومه السياسى إلى الارتكاز على أهل الثقة، فأصبح عبد الحميد الشيخ (رئيس أركان الحرب السابق) وزيرا للداخلية، وعبد الله القلال (الذى كان حتى ذلك الحين سكرتيرا للرئاسة) وزيرا للدفاع، أما محمد شرفى، هذا الرجل الذى يعتبر فى قلب الهجوم الأيديولوجى المضاد، فاحتفظ بمنصبه. وفى هذا الوقت تقريبا، تم تبنى «مشروع من أجل مكافحة التيارات الدينية المتطرفة»[1]. وهذا البرنامج الذى يعرّف الشر على أنه «ليس الدين، أو السياسة، ولكن الربط بين الاثنين»، وضع معالم طريق الهجوم المضاد الذى تم تعميمه ضد خصمهم السياسى الأول (وذلك عن طريق إنشاء جهاز سرى للتنسيق بين أجهزة الحزب الحاكم وأجهزة الدولة المختلفة). وبعد قيام هذا البرنامج بتوضيح أهمية تعبئة التجمع الدستورى الديمقراطى، وبإحصاء العقبات التى سوف يصادفها الهجوم المضاد،[2] يؤكد، بطريقة دالة، على خطر تفضيل المواجهة المباشرة بين رئيس الدولة وتيار الإسلام السياسى (لأن ذلك من شأنه أن «يزيد من قيمة هذا التيار ووزنه») ويقترح العمل على إنشاء أو الحرص على تدعيم «خطوط دفاع متقدمة» داخل المجتمع المدنى (مثل رابطة حقوق الإنسان، ومنظمات نسائية وجمعيات)، وعلى السلطة أن تقبل «درجة معينة من الخلاف» مع هذه الخطوط

---

(١) انظر:

"Plan du RCD pour la lutte contre les courants extrémistes religieux" [mai 1990] in "*A l'heure de Tunis*" annexe au nº 6, 17 juin 1991 .

ويبدو لنا أنه ينبغى طرح تساؤلات بخصوص مصداقية هذه الوثيقة حتى إذا كان الأشخاص الذين تستهدفهم هذه الخطة هم الذين قاموا بنشرها.

(٢) وذكر ضمن هذه العقبات «حدود قدرة الكوادر الصغيرة على التأثير نظرا لأنهم معروفين -منذ مدة طويلة- بالتزامهم التام وغير المشروط (للحزب الدستورى) ولأنهم أكثر ميلا إلى اللجوء إلى الأساليب التى ترجع إلى ما قبل ٧ نوفمبر».

الدفاعية، إلى جانب ضرورة تفضيل النشاط الفكرى على النشاط القمعى. ومع ذلك، فإن مبادرات السلطة ارتكزت دون رحمة على هذا الاتجاه الأخير. وسمح إلقاء القبض يوم ١٨ ديسمبر، على مجموعة صغيرة، بحوزتها أسلحة ومتفجرات، لأول مرة بإعطاء مصداقية لمقولة «مؤامرة تيار الإسلام السياسى المسلحة»، ويتزعم هذه المجموعة عبد الوهاب الماجرى، وهو معروف باعترافه أمام الشرطة أنه على «علاقة» بحزب النهضة. وسوف تمثل هذه الواقعة لب الحجج السياسية التى سوف يقدمها نظام الحكم ابتداء من ذلك الوقت [١]. واستأنف هذا النظام يوم ٢٦ ديسمبر، الممارسات البورقيبية القائمة على حملات مكثفة من الاعتقالات. فقد تم سجن مائتين من كوادر الحركة بعد الإعلان عن تقويض شبكة ينظمها الإسلام السياسى داخل الجيش والشرطة والجمارك[٢]. ونذكر من بين أولئك الذين تم سجنهم على العريض[٣] وزياد الدولاتلى وزكريا بوعلاق، إذ أن السلطة تعتبرهم ممثلين للاتجاه المتشدد. ومما له دلالة كبيرة أنه لم يتم إلقاء القبض على حمادى جبالى وعبد الفتاح مورو، لأن السلطة كانت تأمل التوصل إلى إنفصالهم عن هذه الحركة.

إن الموقف الماهر الذى اتخذه نظام الحكم من أزمة الخليج -التى كانت تمثل الخلفية السياسية لهذه الفترة- فى أوائل ١٩٩١، أعطاه انطباعا، وهميا إلى حد كبير، فحواه أن تيار الإسلام السياسى الذى اتخذ موقفا مناقضا لموقفه، فقد تدرا

(١) ومن المؤسف أن التحليلات التى قدمتها معظم وسائل الإعلام العربية والغربية اكتفت منذ ذلك الحين بإعادة صياغة بيانات وزير الداخلية بخصوص هذه المسألة لتحدثت عن «المؤامرات» المهيمنة. وهذا لا يعنى أننا ننفى وجود احتمالات لجوء بعض عناصر الإسلام السياسى إلى لغة السلاح، بل إنه من المرجح إلى حد كبير وجود شبكات سرية لتصدير الأسلحة إلى تونس وخاصة أسلحة آتية من فرنسا. ولكن مصداقية نظرية المؤامرة المسلحة التى يدبرها الإسلام السياسى لا تكفى لإضفاء طابع شرعى على العنف الذى يمارسه نظام الحكم فيصبح اللغة الوحيدة التى يلجأ إليها فى التعامل مع خصمه السياسى خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أن هذا النظام هو الذى بادر -دون أى شك- إلى استخدام العنف السياسى كإجراء وقائى من نتائج الانتخابات.

(٢) إن هاجس انقلاب عسكرى يسيطر -على وجه الخصوص- على ذهن الرئيس بن على، ولذلك طالب بمضاعفة الاستجوابات الشخصية تجاه الضباط (التى تتناول مثلا ما إذا كانوا قد شربوا الخمر يوم زفافهم أم لا ...) من أجل التوصل إلى الكشف عن احتمالات تعاطف هؤلاء الضباط مع الإسلام السياسى. وهناك -إلى حد ما- أساس لهذه المخاوف، طالما أثبتت حركة الاتجاه الإسلامى، فى عدة مواقف قدرتها على حشد مواطنين ينتمون إلى مختلف أجهزة الدولة.

(٣) الذى سبق إلقاء القبض عليه يوم ٢٧ أكتوبر وأطلق سراحه بعد ذلك بيومين.

كبيرا من مكانته. وسوف يزداد هذا الانطباع بسبب بعض الأخطاء التى ارتكبها بعض الزعماء الذين يجدون صعوبة فى التواصل مع قاعدة تخضع لضغوط سياسية لا مثيل لها، وسوف يترتب على ذلك شعور بالارتياح لدى أولئك الذين يضعون استراتيجية التجمع الدستورى الديمقراطى، وعلى رأسهم محمد شرفى (وزير الثقافة)، والذين وجدوا أن الوقت قد أصبح مواتيا للتوصل إلى نصر حاسم تجاه خصمهم. وفى نفس الوقت الذى تنشر فيه الصحافة يوميا مجموعة من «الأدلة» على أبعاد المؤامرة المسلحة، يزداد القمع كثافة، ليصل إلى حجم موجات القمع التى اجتاحت البلاد فى ١٩٨٧، إذ وصل عدد المعتقلين إلى خمسة آلاف أو ستة [١]. وإلى جانب حرب الخليج، ستقدم مسألة باب سويقة مبررا إضافيا لنظام الحكم لتجاوز مرحلة جديدة فى القمع، وبذلك أمكنه التوصل -لأول مرة منذ مدة طويلة- إلى زعزعة نقاط أساسية فى البنية النضالية لحزب راشد الغنوشى. ولا يعنى ذلك -بكل تأكيد- نضوب الحشد الإسلامى، ولكن حزب النهضة -الذى تطايرت قيادته [٢]- سوف يضطر إلى التنازل عن بعض النقاط الهامة، وإن كانت نقاط غير جوهرية، على عكس ما ذهب إليه التصور المتسرع لنظام الحكم.

١٦- آمال وهمية : من الخليج إلى باب سويقة

ساهم فى عملية الترسيب الداخلية الجوهرية ذلك الشعور الضرورى الذى انتاب زعماء تيار الإسلام السياسى فى جميع أنحاء العالم العربى، لتحديد أولويات تضامنهم والاختيار بوضوح بين منطقين كانا يبدو لهم استحالة التوفيق بينهما. كانت أكثر الاتجاهات تقليدية (كالإخوان المسلمين المصريين مثلا) ترى أنه ينبغى التمسك (أو الاعتصام الشديد) بأشكال التضامن التى يفرضها منطق بداية الأزمة أو التعبير الشكلى عنه (قيام نظام الحكم «الملحد» البعثى العراقى

---

(١) ويرى عبد الرزوف بولعابى (وهو عضو من أعضاء إدارة الحركة المنفيين) أن القمع من حيث الكم كان أكبر فى ١٩٨٧ ولكنه كان من حيث الكيف أقل أهمية، نظرا لتوصل نظام الحكم - خلال هذه الفترة إلى مزيد من المعلومات بخصوص البناء التحتى للمناضلين.

(٢) سوف يتم انتخاب مكتب جديد للإدارة فى ٢٩ مايو ١٩٩١.

بالاعتداء على أنظمة الحكم «الطيبة» الإسلامية). ولم تكن تسعى بالتالى إلى الابتعاد عن معسكر التحالف؛ لكن عناصر هذا التيار، التى تتسم بطابع سياسى أكبر، والتى اتضح بعد ذلك أنها تمثل الغالبية العظمى فيه، سارعت بتفضيل قراءة مختلفة للأزمة (تدخل غربى يرمى إلى تقويض الطاقة العسكرية الوحيدة القادرة على إعادة طرح التساؤلات فيما يخص «اختلال التوازن» فى ميزان القوى فى الشرق الأوسط) وترتب على مثل هذه القراءة التغاضى عن أشكال التضامن والمصالح المباشرة، وتأييد نظام الحكم العراقى الذى لم يتم توضيح الموقف مسبقا عن شرعيته. وبدأت هذه الرؤية تفرض نفسها كذلك -شيئا فشيئا- على العناصر التقليدية فى هذا التيار، فخرجت هذه العناصر الأخيرة من المواجهة أكثر ضعفا، بينما ازدادت مصداقية العناصر «القومية» فى هذا التيار لأنه اتضح أنها الوحيدة الكفيلة بالقيام بالربط بين خلايا التيار الجنينية المناضلة والأغلبيات الانتخابية المحتملة. ولكن هذا لا يمنع أن الشك قد ساور زعماء الحركة، فكان رد فعلهم أحيانا بطيئا ومتناثرا :

«صحيح أننا -على سبيل المثال- لم نعط الأزمة المكانة التى تليق بها فى صحفنا. لماذا؟ ربما لأننا كنا فى مرحلة لا نبحث خلالها عن المزيد من المواجهة مع النظام أو مع المحيط الغربى. كنا بالأحرى نبحث عن أشكال من التأييد الداخلى والخارجى، عن هدنة فى القمع. (...) وازداد بطء الاتصال داخل الحركة بعد ذلك. كان مجلس الشورى يواصل أعماله، ولكن الاتصال مع الخارج كان بطيئا خاصة مع الغنوشى، بل وحتى داخل البلاد. وكانت وسائل الإعلام تسعى بإلحاح للحصول على تصريحات، وبمجرد ظهور أية ظلال (اختلاف) بين هذه التصريحات، كانت تسارع بإبرازها وبتضخيمها»[1].

ومع ذلك فإن التصدع الذى سوف يتوصل نظام الحكم إلى فرضه على الحركة لن يكون نابعا من استغلال مباشر لتردد تيار الإسلام السياسى[2] أمام أزمة

---

(١) فى حوار للكاتب مع المكنى وكركر وبولعابى، باريس، ١٩٩١.

(٢) من أجل قراءة من «الداخل» لهذه الاختلافات داخل تيار الإسلام السياسى، انظر على سبيل المثال:
محمد بن نصر: الحركات الإسلامية وأزمة الخليج (النهضة، الإخوان المسلمين فى مصر) الإنسان، باريس، مايو ١٩٩١. (العدد الرابع) ص٧٣.
ومن أجل قراءة نقدية لموقف الإسلام السياسى من أزمة الخليج، انظر:
نزاد زكريا: الثقافة العربية وأزمة الخليج، القاهرة، ١٩٩١.

الخليج وإنما من الأخطاء التى وقع فيها هذا الأخير خلال مواجهته للقمع. ففى ١٧ فبراير ١٩٩١، نشب حريق فى أحد مكاتب التجمع الدستورى الديمقراطى، ويعلم مناضلو تيار الإسلام السياسى أن هذا الحزب ضالع فى القمع الذى يعانون منه، وليس هذا الأمر بجديد، فقد تمت مثل هذه العمليات -عدة مرات- بناء على تغاضى جهاز الحزب، إن لم يكن بناء على توجيهات من طرفه، ولكن فى هذه المرة احترق جثمان أحد حراس مكتب التجمع الدستورى الديمقراطى فى داخله، وسوف يوضح لنا التاريخ ما إذا كان هذا الحارس مقيدا أم لا. وسوف يكون هذا الحادث نقطة انطلاق تصاعد -لم يسبق له مثيل- لقمع حزب النهضة. وهكذا انتصر نظام الحكم لأول مرة، وهو ما يعترف به أعضاء حزب النهضة المنفيون وإن كانوا يعترضون -وهذا الاعتراض له مصداقيته- على الأبعاد التى يعطيها النظام لهذا الحادث. واليوم، يقول نجم الدين الحمرونى[1] إن حادثة:

«باب سويقة هى تصرف (نابع) من اليأس، أجاد نظام الحكم استغلاله، وتم ذلك خلال شهر فبراير عام ١٩٩٠، أثناء أزمة الخليج. وكانت هناك عدة مظاهرات. وكان المناخ عبارة عن مواجهة عنيفة مع رجال الشرطة. وقتل حماصى فى شهر سبتمبر، وفى شهر يناير، قتل صلاح الدين باباى برصاصة فى جبهته فى صفاقس، والأمر كذلك بالنسبة لمبروك الزمزمى وأصيب ابراهيم الخيارى برصاصة فى ظهره (أدت إلى إصابته) بالشلل. هكذا كان المناخ العام. وفيما يتعلق بالأحداث فى حد ذاتها، فقد حاولوا إعطاء مصداقية لقيام هؤلاء الشباب بتقييد الحارس وضب البنزين عليه من أجل قتله. ولكن لم يعثر التحقيق على أثر لرباط سوى خيط من النايلون ليس به ما يدل على الاحتراق. وفى رأينا أن الحارس مات إختناقا. استطاعت الدولة استخدام هذه الصورة لتبرير القمع ضد عبد الفتاح مورو وزملائه. أما فى حالة احتراق آلاف من الأشخاص بسبب انقلاب، فإن رد الفعل يكون (بحكم العادة) مختلفا، حيث يتم تصنيف الأمر كله فى نطاق «النشاط الثورى العنيف». ولكن الأمر

---

(١) نجم الدين الحمرونى ثانى زعماء الاتحاد العام التونسى للطلاب (وهى نقابة يسيطر عليها العنصر الإسلامى ولكنها تضم أيضا عددا صغيرا من الماويين) الذى صرح له بن على بالبقاء، ولكنه حله خلال عام ١٩٩١. الحمرونى طالب فى كلية الطب وقد لجأ حاليا إلى فرنسا.

فى هذا الحادث كان يتعلق بتصرف عنيف (صادر) عن اليأس، وكان من الممكن أن يؤثر على الحركة الاجتماعية فى مجموعها. وفهمت الدولة ذلك تماما واستغلته على أكمل وجه. وكان ذلك أحد الأشكال النادرة للهجوم المضاد الذكى (الذى تقوم به الدولة) ضد الإسلام السياسى. ومن أجل فهم تأثير حادث باب سويقة ينبغى فهم القدرة الهائلة التى تتمتع بها «الصور» على التأثير. لقد نجحنا فى ١٩٨٧ فى تنظيم إضراب استمر ١٧ يوما فى كلية الطب، التى تعتبر من أصعب الأماكن التى يمكن تنظيم إضراب فيها. لماذا؟ لقد تم ذلك بسبب وجود صورة، صورة تشريح للطالب عثمان محمود الذى قتلته قوات الشرطة. ولم يكن هذا الإضراب ممكنا إلا بفضل هذه الصورة التى تم الحصول عليها من مستشفى «شارل نيقول». وفى مسألة باب سويقة استغلت الحكومة إلى اقصى الحدود صورة جسد هذا المناضل المحروق فى التجمع الدستورى الديمقراطى. ولو كان (هذا الحارس قد قتل) بطعنة، لكان هذا الاستغلال للموقف غير ممكن. لو عرض التليفزيون (صورة) عبد الرؤوف العريبى وقد ثقبت ركبتاه، وشعره محروق وأظافره منزوعة، ماذا سيكون تأثير ذلك على الناس؟ لكن هذه الصور لا نراها فى التلفزيون. ولم يخفف من حدة تأثير «باب سويقة» إلا مجموعة من الصور الأخرى التى كانت ضد الدولة فى هذه المرة: صورة أحمد بالعامرى وعدنان سعيد، اللذين قتلتهما رصاصة فى الصدر، وصورة جلال الذى قتلته رصاصة فى رأسه ...الخ ورغم أن هذه الصور لم تظهر فى التليفزيون فإن الناس عرفوا... »[1].

خلال هذا الوقت استطاع نظام الحكم أن يحرز انتصارات هامة. فقد تم استدعاء عبد الفتاح مورو -يوم ١٧ مارس- فى خضم القمع الذى تلى «باب سويقة»، وطلبت منه الشرطة الابتعاد عن تشكيله، أو تحمل مسئولية الاغتيال، وهو يعلم أن استغلال هذا الاغتيال كان له تأثير عميق على الرأى العام[2]. وأيا

---

(١) فى حوار للكاتب مع نجم الدين الحمرونى، باريس، أغسطس ١٩٩١.

(٢) وقد أثرت محاكمة المتهمين بهذا الاغتيال، على الرأى العام. وصدر الحكم الأولى فى هذه القضية يوم ٢٢ مايو، وصدرت ٨ أحكام بالأشغال الشاقة المؤبدة، و١٩ حكما بالسجن، وعندما أحيلت هذه القضية إلى الاستئناف كان الحكم أكثر قسوة: ٥ أحكام بالاعدام، و٧ أحكام بالأشغال الشاقة و١٢ حكما بالإعدام، و٧ أحكام بالأشغال الشاقة و١٢ حكما تتراوح بين عامين و٢٠ عاما من السجن. وتم اعدام المتهمين خلال فترة قصيرة بعد ذلك، بعد رفض رئيس الدولة استخدام حقه فى العفو عنهم.

كانت الأسباب، سواء كان ذلك يرجع إلى عدم قدرة شخص لم يتمرس كثيرا على النشاط النضالى، على تحمل موجة جديدة من القمع الشخصى[1] (كما يقول اليوم المخلصون لحزب النهضة)[2]، أو كان يرجع إلى استراتيجية شخصية وُضعت منذ أمد طويل، فإن مورو لم يصمد وقبل الإعلان عن «تجميد مساهمته» فى حزب النهضة وأن ينتقد علنا لجوء هذا الحزب إلى العنف. وبعد ذلك بمدة قصيرة، لحق به عدد كبير من الأعضاء المرموقين فى مجلس الشورى مثل: فاضل البلدى، بنعيسى الدمنى، ولبيدى وبحيرى. وشيئا فشيئا بدأ عبد الفتاح مورو يعبر صراحة عن اختلافه[3] وعن رغبته فى إنشاء تشكيل خاص به.

وفى خضم هذا الانتصار الهام، راح نظام الحكم يغزو عنوة الحصون الأخيرة لمؤسسات الإسلام السياسى. فقام بحل الإتحاد النقابى للطلاب الذى يهيمن عليه الإسلام السياسى يومى ٢٩ مارس ١٩٩١، بناء على اكتشاف أسلحة فى مقر الإتحاد العام التونسى للطلاب وفى عدة مدن جامعية، وجاء هذا القرار رغم المواقف التى تتسم بالتوفيقية إلى حد كبير والتى أخذها هذا الإتحاد طوال العام الدراسى[4]. وقتل بالرصاص ثلاثة طلبة فيما بين ٩ و ١٢ مايو أثناء مواجهات مع الشرطة فى حرم الجامعة، وقتل طالبان آخران فى القيروان وسوسه. ونشرت المعارضة فى المنفى بيانا شديد اللهجة وقع عليه كل من الغنوشى ومزالى وأحمد بن صالح. واستأنف رئيس الدولة الحديث رسميا عن المؤامرة المسلحة يوم ١٨ مايو فى الخطاب الذى ألقاه بمناسبة اختتام أعمال الدورة الخامسة للجنة المركزية للتجمع

---

(١) وفقا لرأى كركر والمكنى فإن مورو خضع لضغوط معنوية عنيفة للغاية خلال استجوابه، وأغمى عليه فى نهاية هذا الاستجواب، ومن بين تهديدات الشرطه له، التهديد باغتصاب زوجته. ومما يؤكد لجوء الشرطة إلى التعذيب، أن على العريض لقى حتفه بعد تعذيبه فى السجن (وهو عضو من أعضاء مجلس الشورى).

(٢) إن رأى كركر والمكنى بخصوص مورو وأعضاء مجلس الشورى الآخرين الذين قطعوا صلاتهم بحزب النهضة، يقوم أساسا على أثبات أن ذلك الموقف جاء نتيجة للضغوط التى مارستها الشرطه عليهم. والتى لم يكن لديهم القوة البدنية والمعنوية الكافية لمواجهتها مرة ثانية، فقد أنقذوا أنفسهم -بطريقة ما- حتى لو استدعى الأمر بعد ذلك تبرير موقفهم بنقد جناح هذا التيار الذى اشتهر بالتشدد.

(٣) نذكر على سبيل المثال ما ورد فى مجلة «افريقيا الشابة» *Jeune Afrique* يوم ١٢ يونيو ١٩٩١: «كان الغنوشى يرفض دائما الحوار. لقد اختار اللجوء إلى العنف. ولكن هناك مناضلين آخرين فى الإسلام السياسى يريدون مثلى الحوار مع السلطة».

(٤) مثل تعهده بعدم لجوئه لمدة عام- إلى أسلوب الإضراب.

الدستورى الديمقراطى، فأعلن عن اكتشاف مؤامرة جديدة لقلب نظام الحكم. وتم إلقاء القبض، بعد ذلك بأربعة أيام، على ٤٠٠ شخص من بينهم ما يقرب من مائة من العسكريين تصل رتبهم إلى المقدم. ثم تم إرسال إخطار دولى لملاحقة عشرة من زعماء حزب النهضة يوم ٢٤ مايو، وكان من بينهم راشد الغنوشى والمكنى، وكركر وشمام، وفى ١٥ يونيو تم توجيه تحريض إلى حكام الأقاليم من «أجل مواجهة تمرد الإسلام السياسى» وطلب من الجيش يوم ٢٤ يونيو «حماية المؤسسات الدستورية».

وفى نفس الوقت، كانت تشكيلات المعارضة التى قاطعت الانتخابات الجزئية التى تمت فى ١٩٩٠، موضع مراعاة لا حدود لها من طرف السلطة، وإن لم تمر هذه المراعاة دون تأثير على تلك التشكيلات. وإذا كان تقارب مزالى وبن صالح -فى المنفى- من الغنوشى، قد ازداد دون أن يقدموا أية تنازلات إلى السلطة، فإن أعضاء حركة الديمقراطيين الاشتراكيين ومعهم عدد كبير من المثقفين الذين ينتمون إلى المعارضة القديمة التى كانت سائدة فى عهد بورقيبة، يزداد ميلهم صراحة إلى لعبة التحالف. وقد تم تقديم تمويل يبلغ قدره ٨٠ ألف دينار تونسى يوم ١٦ أبريل إلى أحزاب المعارضة الشرعية الستة. كما قدمت لهم وعود بإمكانية اشتراكهم فى وسائل الإعلام الرسمية وبالمساهمة فى المجالس الاقتصادية والاجتماعية وبعدة تسهيلات فى المجال الإدارى. وشاركوا فعلا فى تسوية الأزمة الجامعية وقبل محمد مواعدة (وهو خليفة أحمد المستيرى فى رئاسة حركة الديمقراطيين الاشتراكيين) تحمل مسئولية لجنة وطنية تتولى وضع حلول لهذه المشكلة.

ويبدو شيئا فشيئا، بعد عام من أزمة الخليج أن السلطة أفرطت مرة ثانية فى تقييمها لتأثير هجومها، وأن الموقف شبيه إلى حد ما بما حدث فى الجزائر خلال صيف ١٩٩١ عندما اختلط الأمر أثناء الكفاح ضد الإسلام السياسى، فخلطت السلطة بين آثار قيامها بإفساد تنظيم جهاز قيادة الحزب الذى نجحت فيه، وبين آثار المساس إلى حد ما بمصداقية سياسة «فلنرقص معا» والتى خرجت عن نطاق تحكم السلطة.

الفصل السادس

الجزائر، ليبيا، المغرب

أولا ، الجزائر : من العلمانية الإسلامية إلى الإسلام السياسى

بما أن التيار الإسلامى الجزائرى كان -خلال مدة طويلة- أقل التيارات اكتمالا وأقلها تنظيما فقد ظل حتى أحداث ١٩٨٨ من بين تيارات دول شمال أفريقيا التى لا نعلم عنها الكثير. ومنذ ذلك الحين تم تعويض هذا التأخير حيث أصبح الموقف فى الجزائر الآن فصاعدا بمثابة اختبار يتحدى الطابع الإقليمى وهذا أمر يوجد فى الموقف التونسى بصورة أقل وضوحا.

ظل أنصار المستقبل بالنسبة لجبهة الانقاذ الإسلامية منحصرين مدة طويلة فى إطار السرية، لا يخرجهم منها -بطريقة لحظية وجزئية- سوى الأضواء التى تسلطها عليهم الأنباء المتعلقة بالأحداث القانونية. وكانوا فى الواقع (بصرف النظر عن الأوضاع فى ليبيا) الوحيدين الذين تطوروا فى مناخ يسيطر عليه حزب واحد، حيث إن جبهة التحرير الجزائرية نجحت فى أن تحتفظ (حتى فبراير ١٩٨٩) باحتكار التعبير السياسى الذى توصلت إليه أثناء الحرب من أجل الاستقلال.

وقد يكون ذلك هو السبب الذى جعل التيار الجزائرى يظل مدة أطول من نظيره التونسى فى المرحلة الأولى لإثبات الذات، وهى المرحلة الخاصة بتكوين أى حركة معارضة: ظل يستخدم لغة الرفض ذات الطابع المثالى للغاية، دون أن يراعى فى تعبيراته المذهبية النادرة، مقتضيات القرب النسبى من الساحة السياسية وهى المقتضيات التى فرضت نفسها على نظرائه فى شمال أفريقيا، وعلى وجه الخصوص على نظيره التونسى. ومن المرجح أن الطابع المطلق للصيغة السياسية فى الجزائر كان عنصراً مساعداً فى إعطاء الطابع الراديكالى لهذا التيار. وبالإضافة إلى أن هذا الطابع المطلق قد زاده قوة، فأن هذه الصيغة تجعله يحتكر المعارضة بطريقة شبه كاملة، وذلك باستثناء الحركة البربرية التى كانت تقوم - هى أيضا- بدور التنفيس عن الكبت أمام استبدادية النظام (ولكنها لم تكن تستطيع -ومازالت حتى الآن لا تستطيع- أن تتطلع إلى قاعدة قومية، هذا إلى جانب أن علاقتها مع الإسلام السياسى بعيدة كل البعد عن أن تكون علاقة تضاد[1]).

---

(١) ومن البديهى أن المضمون المتعلق بالهوية فى (الإسلام) والمرتبط ارتباطا وثيقا بالعروبة لا يجد نفس الصدى لدى الشعوب التى تعتبر أن إطار أسلافهم المرجعى هو الثقافة البربرية. ولكن على غرار ما كانت تمثله العروبة العلمانية بالنسبة للمسيحيين العرب، كان الإسلام يمثل بالنسبة لغير العرب أفضل مخرج من الجيتو العرقى وبالتالى فهو أفضل طريق للوصول إلى العالمية السياسية. وبهذه الطريقة يبدو الإسلام السياسى فى دول شمال أفريقيا بوجه خاص -وهى الدول التى لا يوجد بها أقليات مسيحية يرجع أصلها إلى فترة ما قبل الإسلام - بمثابة «الأيديولوجية السياسية» الوحيدة (بالمعنى الحديث للأيديولوجية) القادرة على تجاوز الحواجز العرقية النابعة من المجتمع التقليدي.

ومنذمدة طويلة كان الحزب الوحيد فى الجزائر مكونا من جبهة تصنع قوته وتضم (بطريقة أوضح من الحزب الاشتراكى الديمقراطى فى تونس) عنصرا أصوليا فعالا، وبهذه الطريقة كانت نسبة كبيرة من عملية التوازن تتم داخل النظام رغم أن ذلك لم يكن واضحاً بدرجة كافية بالنسبة للمراقب الخارجى.

ومن الطبيعى أن تفرض الدولة -التعبير السياسى عن جيش التحرير القومى- نفسها باعتبارها المتحدث الوحيد على الساحة السياسية فى مجتمع قضى مدة أطول من مجتمعات شمال أفريقيا الأخرى فى التخُلف من آثار الاستعمار التى تطمس هياكله. وكان ممثلو الدولة قد استمدوا من الكفاح القومى شرعية قومية إلى حد كبير. وقد استفادوا من ناحية أخرى من العائد السياسى الذى ترتب على الدخل البترولى (إذ كانت أهمية الإجماع الذى ترتب على ذلك الدخل تساوى فى الأهمية ما ترتب على الدخل البترولى فى ليبيا). وأمام هيمنة الدولة واجه التيار الإسلامى -على غرار تيارات المعارضة الأخرى- صعوبات هامة عندما حاول أن يشق طريقه ليقدم حلا سياسيا بديلا.

١- صوت العلماء

كان الاتجاه الأصولى موجودا منذ الاستقلال ولكنه كان فى المرحلة الأولى متطابقا مع «جمعية العلماء». ورغم انضمامه المتأخر (فى ١٩٥٦) إلى جبهة التحرير القومية، فإنه كان قد وجد نفسه بعد حرب التحرير فى موقف لا بأس به، بينما تدهور موقف المرابطين والجمعيات الدينية نظرا لتعرض سمعتهم لشبهة التواطؤ مع السلطات الاستعمارية.

وكانت السنوات الأولى من الاستقلال -فى ظل حكم الرئيس بن بيللا- سنوات تراكم حيث بدأ ميزان القوى بين جبهة التحرير القومية والمؤسسات الدينية، يكشف -بناء على مجموعة من المواجهات- هيمنة الأولى على الثانية. وقد حاول النظام -وفقا لمعتقداته التى وفق فى التعبير عنها ابن باديس فى ثلاثيته[1]- أن يمنع أى فرد أو أية مجموعة من الاحتفاظ بمكانة ما على الساحة الدينية أو حتى من الاحتفاظ بمجرد منفذ خاص إلى هذه الساحة. وقد توصل النظام فعلا إلى تحقيق هذه الغاية لمدة تقرب من عشرين عاما.

(١) «الاسلام دينى، والعربية لغتى، والجزائر وطنى».

وعندما بدأت الأحزاب الموجودة الحوار السياسى فى جو يتسم بمزيد من التعددية، عن طريق المؤتمرات والمقالات والإرسال الإذاعى، بدأ يتبلور شكل النظام الجزائرى. وعندما تبنى المؤتمر المستقل الأول لجبهة التحرير الوطنية برنامج ميثاق الجزائر، أصبح من الواضح أن أصوات اليسار العلمانى (صوت محمد حربى وحسين زهران على سبيل المثال) انتصرت.

وكما يقول ريمون فالان فإن النظام فى المرحلة الأولى كان «يتخذ نفس الموقف تجاه الإخوان المسلمين المصريين والمرابطين والطلاب والمجموعات الدينية، بل أيضا -وذلك يشير مزيدا من الدهشة- تجاه العلماء والإصلاحيين، كل أولئك كانوا من المنبوذين -أو شبه منبوذين- من جانب النظام»[1] هكذا تتخذ الأوساط النقابية من «علماء السوء»[2] موقف الإدانة العنيف الذى تدين به عودة ظهور المرابطية فى الريف.

وكان التيار الإسلامى فى الجامعة لا يزال -حتى ذلك الحين- هامشيا: فى هذا الصدد، يذكر الآن رشيد بنعيسى أن النضال «كان ينحصر فى إطار المناقشات مع الماركسيين، كنا -فى هذه الفترة- لا نطالب بأكثر من دبلوم فى الحضارة الإسلامية. لم نكن نطالب بدبلوم فى اللاهوت، ولكن بمجرد دبلوم حضارة، كما هو الحال فى الجامعات الغربية. وفى ١٩٦٤ كان ذلك سببا فى تهديدى بالسلاح. وفى أحد الأيام، قامت الجمعية العامة للطلاب بالتصويت بالإجماع على اقتراح يطالب بدراسة العلوم الاجتماعية والعلوم البحتة «وفقا لميثاق الجزائر ولتوصية أحمد بن بللا السكرتير العام للحزب». ووقفت وتساءلت عما إذا كان أحمد بدن بيللا يعرف قانون الجاذبية ... فخرجت من القاعة مخضبا بالدماء ... »[3].

---

(١) VALLIN Raymond, "Socialisme musulman en Algérie", *L'Afrique et l'Asie modernes*, nº 65, 1965.

ويقول جـ. ليكا وجـ. فاتان إن «السياسة كانت لا ترمى إلى ضرب جميع الاتجاهات بقدر ما كانت ترمى إلى ترك أحد الاتجاهات لكى تغير سياستها ولكى تعلن أنها سياسية وأن عليها أن تخدم الأمة كلها (...) وعندما كانت النخبة الحاكمة تقبل أن تنشر الصحافة غير الرسمية مقالات ضد المرابطين والجمعيات الدينية، وعندما كانت تقوم بحل جمعية القيم وبالقبض على عدد كبير من أعضائها، فقد كانت بذلك تقلل من خطر جماعى- محتمية بالحيل القانونية والاجتماعية الخاصة بالدولة والقومية- مع إعطاء ضمانات لمجموعات وأفراد آخرين»

LECA Jean, VATIN Jean-Claude, *L'Algérie politique : institutions et régime*, op. cit., p. 414.

(٢) عنوان مقالة للسان حال الاتحاد العام للعاملين الجزائريين ويشير هذا العنوان إلى الشيخ بشير إبراهيمى وتحمل هذه المقالة نفس العنوان الذى كان اختاره هذا الشيخ لإحدى أشهر مقالاته التى ظهرت فى ١٩٥٠ والتى كان يدين فيها الدور الذى تقوم به الكنيسة والارساليات المسيحية فى إطار النظام الاستعمارى.

(٣) حوار للكاتب مع رشيد بنعيسى.

وفيما يتعلق بجمعية العلماء، كان الخطأ الذى وقعت فيه هو أنها ارتبطت بالاتحاد الديمقراطى للبيان الجزائرى، الذى سُجن مؤخرا مؤسسه فرحات. ولم يتردد الشيخ بشير -أحد الرؤساء السابقين لهذه الجمعية- فى إدانة «خطر الحرب الأهلية» الذى يهدد هذه الدولة حيث لا يبدو أن رؤساءها يدركون أن «[...] الأساس النظرى لعملهم لا يجب أن يكون مستمدا من المذاهب الأجنبية بل من المذاهب العربية - الإسلامية ...»[1]. وقد ترتب على هذه الإدانة تحديد إقامة صاحبها ووضعه تحت الرقابة.

وعندما تتم صياغة حل وسط، فهى تتم على أرضية مذهب «الاشتراكية الإسلامية» الإصلاحية[2]. ذلك أن رؤيتها للاشتراكية التى تم تطهيرها -وتجريدها من أية إشارة إلى الصراع الطبقى- تحظى بتأييد الدين الإسلامى مع إبراز ما يحتوى عليه هذا الدين من مبادئ تنادى بالمساواة. وتؤيد المؤسسات الدينية عن طيب خاطر - إلى حد ما- هذه «العلمانية الإسلامية» (وفقا لتعبير هنرى سانسون) ولكن هذا لن يمنع أن ينطلق موقف النظام تجاه النشاط الدينى من هذا المزج المركب من الدين والاشتراكية خلال العقد الثانى من الاستقلال.

---

(١) فى تصريح أدلى به إلى وكالة رويتر فى ١٦ أبريل. Cité par VALLIN Raymond, op. cit., p. 17.

(٢) وتسمح المراجع التالية بمزيد من الفهم لهذا الموضوع :

SANSON Henri, "Le Modèle algérien", in *Géopolitique*, n° 7, 1984, p. 10-12 et 61-69.

DEHEUVELS Luc Willy, *Islam et politique dans le discours algérien contemporain, étude menée à travers la revue Al-Asâla*, à paraître ; ainsi que "Islam officiel et Islam de contestation au Maghreb : l'Algérie et la Révolution iranienne", in *Renouvellement du monde arabe*, ss. la dir. de D. CHEVALIER, Paris, Armand Colin, 1987, p. 133-152.

ويشير هنرى سانسون فى :

SANSON Henri, *La Laïcité islamique en Algérie*, Paris, CNRS, 1983, p. 8.

إلى «هذه الرغبة المزدوجة الواضحة -ليس من طرف الدولة ولكن من طرف المجتمع الجزائرى- أن يكون الإسلام معيار التسامى أو أن يكون الدين الذى ينتمون إليه فيكون غايتهم، ويرجعون إليه ويبررون سلوكهم به. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد لديهم الرغبة فى أن تكون العلمانية معيار الحياة العلمية، أو أن تكون الإطار الذى يستمدون منه نشاطهم بكل ما يحتوى ذلك من نداءات إلى الاستقلال والحرية والعقل والضمير».

٢- عبد اللطيف سلطاني: أصولية تهذيبية

ويستأنف الخاسرون في المناوشات الأولى -عبد اللطيف سلطاني ومحمد سحنون- تحفظاتهم تجاه ذلك الربط بين الإسلام ومذهب لينين، وبناء على ذلك تم النظر إليهم -في كثير من الأحيان- على أنهم مؤسسو التيار الجزائري. وأصدر عبد اللطيف سلطاني عام ١٩٧٤ في المغرب كتابا تحت عنوان «المزدكية مَصدر الاشتراكية»، ويحتوى هذا الكتاب على نقد لاذع للاشتراكية التي ينادى بها هوارى بومدين. فهو يحصر نقده لماركسية النظام في الهيكل الشكلي ويقارن ذلك المذهب بمذهب مزدك، وهو قائد فارسي (في القرن الخامس المسيحي) لطائفة ملحدة مشهورة بميولها الشيوعية والإباحية. وعندما يهاجم عبد اللطيف سلطاني «المبادئ الهدامة المستوردة من الخارج» فإنه بذلك ينتمي إلى القراءة النقدية التي تشكل هيكل الخطاب الإسلامي تجاه مايرد من الغرب. وفي مقابل المساواة التي ينادى بها خطاب الدولة، يركز التيار الإسلامي خطابه أساساً على المجال الأخلاقي الذي يحظى بمكانة هامة عند الأصوليين: فيستنكر بوجه خاص تدهور الأخلاق: تلك المصيبة القصوى التي تتجلى مظاهرها في شرب الخمر والاختلاط، وفي عدم مراعاة التعاليم الدينية بالقدر الكافي، وتتجلى حتى في عبادة الأطلال الرومانية التي ترجع إلى فترة ما قبل الإسلام، ويدين أيضاً بعض «الأصوات المشكوك في أمرها» مثل فضيلة مرابط بخصوص كتابها عن المرأة الجزائرية [1] وكاتب ياسين بخصوص روح الدعابة التي ينتقد بها التقاليد الدينية (وسنتناول فيما بعد ذلك الموضوع بالتفصيل).

وابتداء من عام ١٩٨١ تم تحديد إقامة عبد اللطيف سلطاني الذي توفي في أبريل ١٩٨٤ وكانت جنازته في القبة ذريعة لما يمكن إعتباره أكبر حشد إسلامي في فترة العمل السرى (ماقبل ١٩٨٨).

---

(١) MRABET Fadela, *La Femme algérienne*, Paris, Maspéro, 1964.

وكذلك حاولت جمعية القيم (وهى وجه آخر من أوجه التعبير عن التيار الأصولى) أن تجنى ثمار العنصر الدينى فى الحركة القومية، وكان ذلك يتم عن طريق محاولتها كبح ممارسات الاتجاهات العلمانية فى برنامج جبهة التحرير القومية. وأخذت هذه الجمعية طابعا رسميا عندما تم تكوينها فى ١٩٦٤ وقامت -للإعلان عن نفسها- بتنظيم مؤتمرات دورية وبإنشاء مجلة ذات طابع تهذيبى واضح «مجلة التهذيب الإسلامى». وبما أنها جمعية ذات ميول ثقافية، فقد كانت تقدم نفسها باعتبارها أداة إعادة الاعتبار إلى القيم الإسلامية التى ترى أنها ضحية «الاستعمار والتدهور».

وإذا كانت هذه الجمعية تظل بذلك تدور فى الإطار الضيق الذى أطلق عليه برونو إيتان مصطلح "conversionnistes" [١] «الدعاة إلى الهداية» فإن الجذور المذهبية لأعضائها تجعلها تندرج بكل وضوح فى اتجاه «الإسلام السياسى». وعندما أجرت مجلة "confluent" حديثا صحفيا مع السيد الهاشمى تيجانى رئيس هذه الجمعية، أعلن أنه ينتمى إلى الإصلاحين السلفيين: الأفغانى ومحمد عبده وأنه يجد نفسه أيضاً فى فكر شكيب أرسلان، والبنا وسيد قطب والغزالى، كما أنه يجد نفسه فى «بعض النظريات (الآتية) من باكستان»[٢]. ولكى يميز أعضاء هذه الجمعية أنفسهم من العلماء التقليديين كانوا يحرصون على إبراز معرفتهم للغة الفرنسية ولقيم «أخرى غير الإسلام»، أى القيم الغربية، وكانوا -بهذه الطريقة- يندرجون فى فكر الإسلام السياسى بالمعنى الذى يحدده «روا» أى «أنهم (مناضلو التيار الإسلامى) ومعنى ذلك أنهم استوعبوا الفكر الغربى -ولو كان هذا الاستيعاب يتم بهدف القيام بنقد أفضل له -الذى كان العلماء يجهلونه تماما»[٣].

وبعد سلسلة كبيرة من المناوشات الكلامية مع اليسار العلمانى - نقابيا و/أو جامعيا- واجهت الجمعية أول هزيمة لها بعد الإطاحة برئيس هذه الجمعية من منصب السكرتير العام لجامعة الجزائر. وتم بعد ذلك حظر نشاطها فى ٢٢ سبتمبر ١٩٦٦ لأنها قامت بإرسال رسالة إلى جمال عبد الناصر تحتج فيها على إعدام سيد قطب. وفى ١٧ مارس ١٩٧٠ تم حل جمعية القيم. ومن

---

(١) ETIENNE Bruno, *L'Islamisme radical*, op. cit.
انظر كذلك:
"L'Islamisme au Machreq", *Les Temps modernes*, Gallimard, mars 1988.

(٢) ويقصد هنا أبو الأعلى المودودى.

(٣) ROY Olivier, *L'Afghanistan*, op. cit.

المرجح أن يكون بعض المقربين إلى أحمد بن بللا (م. خيضر، أ.محصاص، صافى بودسة، و و.س.نقاش)[1] قد شاركوا فى ذلك. وهناك مؤشر آخر يدل على أن لهذا التيار تمثيلا جيدا داخل جهاز الدولة، وهو أن خطاب وزير الشئون الدينية مولود قاسم لم يعارض أبدا بطريقة واضحة اتجاه هذه الجمعية المحظورة. ويقال أنه تم فى نفس الفترة القضاء على جمعية -من نفس النمط- معروفة (فى حدود ضيقة للغاية) باسم «جنود الله»[2].

وفى مارس ١٩٧١، أشرفت الحكومة على إصدار مجلة «الأصالة»، وابتداء من ذلك الوقت قامت هذه المجلة بالتعبير عن وجهة النظر الرسمية فى المجال الدينى. وقام رئيس الدولة بالترحيب بهذه المجلة واعتبر أنها إحدى العناصر الثقافية فى ثلاثيته الثورية (التى كانت تشير فى ذلك الحين إلى ثورة ثلاثية فى المجالات الزراعية والصناعية والثقافية). وهكذا أصبحت «الأصالة» أداة تعبير عن الإجماع الذى يحتفظ بكيانه داخل النظام، وأصبحت فى نفس الوقت -ولكن بطريقة تتسم بازدواجية أكبر -نقط ارتكاز تيار أصولى لن يتخلى تماما عن تطلعاته، وسيضطر رئيس الدولة أن يقدم له تنازلات هامة (وهى أحيانا تنازلات ديماجوجية) فيما يخص التعريب على سبيل المثال. ويتساءل ديهوڤيل فى هذا الصدد «عما إذا لم تكن هذه المجلة مجرد أداة للسياسة الجزائرية باسم الإسلام، أم أنها لم تستطع -نظرا لتمتعها بدرجة معينة من الاستقلال- أن تكون قطبا من أقطاب الضغط الذى يحرص على الاحتفاظ بطابعه الإسلامى أو على زيادته»[3]. ويمر طريق الأصالة الذى تقترحه هذه المجلة بنوعين من الاجراءات :

١- التعريب الكامل أولا، على أن يتم ذلك لصالح اللغة الفصحى فقط، لأن أية إعادة تقييم أو إصلاح للغة العامية «مرفوضة لأنها آثمة، فهى تكرس عزلة الجزائر والانفصال عن الماضى وعن التراث العربى الإسلامى».

٢- «حملة إعادة تسليح الشعب بالأخلاق عن طريق العودة إلى تعاليم الدين».

وإذا كانت هذه المجلة لم تأخذ أبداً موقفا يعارض صراحة خط الحكومة السياسى (ويتم التوقيع بأسماء أجنبية على المقالات التي تشير إلى مثل عليا مثل اندماج العالم العربى أو

---

(١) Roy Olivier, L'Afghanistan,op.cit.

(٢) كما ورد فى : LECA et VATIN, op. cit.

(٣) DEHEUVELS, op. cit., p. 6.

الإسلامى سياسيا) فهذا لا يمنع أن المواضيع التى تتناولها المجلة كانت تعبر عن أصولية معتدلة. ويبرز دوهوڤيل[1] أن هذه الأصولية تندرج فى خط الإصلاحيين الباديسيين، هذا بالإضافة إلى أن منافسيهم قاموا بتأسيس جماعة باريسية فى قسنطينة فى ١٩٨٨ واحتلت هذه الأخيرة مكانتها على الساحة الإسلامية.

٣- خط سير التعبئة

فى بداية الأمر، وجد ممثلو التيار الإسلامى فى التعليم الدينى المواضيع الكفيلة بحشد الجماهير، وكانت جمعية القيم قد ساهمت فى إصلاح التعليم الدينى بفضل بن بللا. أما أرضية التجنيد الثانية فقد توفرت عندما قام النظام بحركة التأميم الخاصة «بالثورة الزراعية» فى نوفمبر ١٩٧١، فقد استخدمت المفردات الدينية فى هذه المرة من أجل التهوين من شأن المساواة العقارية التى كان ينادى بها بومدين. وهكذا انتشرت فتوى بشأن فساد الصلاة التى تؤدى على أرض تم تأميمها. وكان تفنيد هذه التأويلات ذات المغزى النضالى، مطلبا ملحا من جانب السلطات المدنية والدينية، بل أيضا من جانب البوليس والقضاء (حيث تم حبس أولئك المتطرفين الأوائل فى الجيل الجديد وكان من بينهم محفوظ نحناح الذى اشتهر صيته خلال أحداث ١٩٨٨)، ففى ١٩٧٢ كان رئيس الدولة يردد فى هذا الصدد: «جدير بنا أن نوضح أنه لا يوجد أى نص دينى يمنع تطبيق الثورة الزراعية». ومما له دلالة كبيرة أن أراضى الزوايا فى ولاية وهران التى غامرت السلطات بمصادرتها (ومن بينها العلوية فى مستغانم) بقيت رغم ذلك دون أن يستغلها أحد، ومن الواضح أن ذلك يرجع إلى أنه لم يكن هناك من يريد معارضة مؤسسات كانت ماتزال تتمتع بفاعلية مثيرة للدهشة رغم الطريق العلمانى الذى اختارته السلطة (أو بفضله).

ويفسر ذلك لنا اليوم أحد المقربين من مصطفى بويعلى (وسنتعرض لذلك بالتفصيل فيما بعد) قائلاً: «كنا فى الواقع نقول إن هذه ليست إلا ثورة فى الزراعة وإنها لا تستطيع بأية طريقة كانت أن تجلب -وحدها- السعادة للشعب الجزائرى. ومن أجل ذلك قلنا إن لدينا دينا يهتم بكل شئ، ويشير إلى كل شئ: فهو لا يترك أى شئ للصدفة، سواء كان صغيرا أم كبيرا»[2].

ولا تمثل السياسة الزراعية الخط الفاصل الذى يميز التيار الإسلامى داخل الحركة الطلابية. «بل

---

(١) DEHEUVELS, op.cit,p.6.

(٢) فى حوار للكاتب مع الدودى محمد عبد الهادى، مرسيليا، أكتوبر ١٩٨٦.

العكس» هو الصحيح كما يقول رشيد بنعيسى، الذى يرى أن الأصل الاجتماعى الذى ينتمى إليه مناضلو الإسلام السياسى الأوائل، كان يدفعهم أكثر من زملائهم الناطقين باللغة الفرنسية -الذين ينتمون إلى أوساط أكثر ثراء- إلى إيجاد تطابق بين أهدافهم وأهداف بومدين الاجتماعية. ويضيف بنعيسى: «كنا دائما نشارك فى هذه الأهداف وكانت إحدى شعاراتنا: «مع الثورة الزراعية وضد الشيوعية»، وكنا نغنى هذا الشعار على نغمة أغنية قديمة معروفة جداً، وكان ذلك يثير غيظ زملائنا الناطقين باللغة الفرنسية عندما كنا نسافر معهم فى نفس الأوتوبيس. كنا لا نعطيهم فرصة مثل هذا النقد. فلم نضع أنفسنا أبدا فى وضع الاهتزاز. كنا دائما نقول إن علينا أن نقوم بنقد فنى للثورة الزراعية، أن ننقد إدارتها، وإنه ينبغى ألا نجعل منها مذهبا. ولكننا لم نتخذ أبداً موقفا طبقياً. بل العكس، كنا نقول إنه لا يمكننا أن نعارض توزيع الأراضى، لأنه كان لا يمكننا إلا أن نستفيد من ذلك: معظمنا كان من أصل ريفى ... كنا نحن أكثر بروليتارية، بل لم نكن حتى ننتمى إلى البروليتاريا، لأننا كنا معدمين فعلاً»[1].

وعلى هامش اضطرابات الحياة القومية، يبرز نشاط مالك بن نبى (مدير التعليم العالى، وهو كاتب وفيلسوف مشهور)، ويشير إليه معظم مناضلى هذه الفترة: «كان بن نبى معلمنا الكبير، وكان تكوينه فرنسيا، فهو الذى شرح لى -بكل سمو- كيف لا يمكن الخلط بين العلم والدين. وكان قد أنشأ فى منزله مركزا أطلق عليه اسم مركز التوجيه الثقافى. وكنا نعقد فيه جلسات أسميناها جلسات الدرس. وكان بن نبى يقول ينبغى أن نكتب على واجهة منزله: ولا يدخلن علينا إلا مهندس». كنا لا نريد الاعتماد على الإيمان بدلاً من العقل، كنا نريد -كما قد يقول إقبال- ليس إعادة بناء الفكر الدينى فحسب، بل الفكر الشامل للمسلم. كان بن نبى يكشف لنا عن كل هذه الأشياء، ولكن كل الذين كانوا يأتون عنده كانوا ناضجين وعلى استعداد لتقبل ما يقوله لهم. كان يساعدنا كنا نعلم على سبيل المثال أن حل مشكلة العالم الإسلامى لا يتم باستخدام بعض الأساليب السياسية، وأن حل المشكلة لا يكمن فى الإطار القومى. ولا فى إطار المعالجة الاقتصادية- ولكننا كنا ندرك بوجه عام أن الإطار الذى يناسبنا هو الإطار الحضارى والإطار الثقافى (...) وبعد ذلك بعشرين عاما، قدمنا البرهان على أن ذلك هو السند الوحيد ... تتم الآن إعادة اكتشاف المفاهيم الخاصة بالهوية الثقافية بعد أن تم حجبها ونفيها... »[2].

وشيئاً فشيئا حققت الأصولية المعارضة انتصارا على أرضية أكثر وضوحا، ألا وهى أرضية

---

(١) فى حوار للكاتب مع بنعيسى، باريس، مارس ١٩٨٨.

(٢) نفسه.

الصراع اللغوى. وذلك رغم أن الحشود الطلابية الإسلامية الأولى لم تنحصر فى الأوساط الناطقة بالعربية فقط. وعلى أية حال فإن هذه الأوساط لم تتجاوز -خلال الستينات- فى التيار الإسلامى الحجم الجنينى، سواء فى الجامعة أو فى أى مكان آخر. ويؤكد اليوم بنعيسى «إن العملية بدأت بين الناطقين باللغة الفرنسية. إذ أن الطلاب الأربعة الذين افتتحوا المسجد كانوا ناطقين باللغة الفرنسية، ولمدة عدة سنوات كان المستمعون إلينا ينتمون إلى هذه الفئة وكنت أتحدث باللغة الفرنسية عندما أقوم بالوعظ، وهذا يكشف إلى حد كبير -إلى جانب ذلك- عن جانب البحث عن الهوية. ولم يأت الناطقون باللغة العربية إلا بعد ذلك. ولمدة أربع أو خمس سنوات كان معظم المؤمنين بقضيتنا من بين طلبة كلية العلوم، أى من الناطقين باللغة الفرنسية. وعلى عكس ذلك فقد كانت الكليات الأخرى غير إسلامية تماما ... وينبغى أن تفهموا أن الصحافة العربية كانت فى هذه المرحلة فى الجزائر أكثر عنفا فى مناهضتها للإسلام من «المجاهد» الناطقة باللغة الفرنسية»[1].

وبما أن الطلبة الذين كانوا يذهبون إلى الكليات الناطقة باللغة العربية، محرومون من فرص العمل التى تتناسب مع تكوينهم العلمى فقد تم التقليل من شأن العروبة والاسلام نظرا للتعنت الذى كانت تتسم به سياسة التعريب إلا أنهم انضموا -شيئا فشيئا- إلى المطالبة باعادة تقييم الأصل العربى الإسلامى، وإن كانوا لم يتخذوا ذلك الموقف إلا لأنه يتوافق مع مصالحهم المهنية المباشرة. وبعد أن دخلت أعداد كبيرة من الطلبة الكليات الناطقة باللغة العربية التى تم إنشاؤها فى أوائل السبعينات -دون مرعاة لتخطيط فعلى- أدركوا، بعد فوات الأوان، أن أكثر الكليات كسبا بعد التخرج (مثل كلية الطب) مازالت -إلى حد كبير- ناطقة باللغة الفرنسية، وهى بالتالى لم تكن فى متناولهم. وفى سوق العمالة الذى بدأ يعانى من انعكاسات التشبع الأولى، بدأت الحصيلة المتضخمة لخريجى الكليات الأدبية والقانونية، تكوّن صفاً من العاطلين المتعلمين، وظل هذا الصف يطول، وعلى المدى الطويل كثيرا ما تكون هذه الفئة من العاطلين أخطر فئة تؤثر على توازن النظام وتخلخله.

وآخر أرضية تمت التعبئة عليها هى أرضية قانون الأحوال الشخصية التى سمحت ببلورة تيار

(١) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع بنعيسى.

الإسلام السياسى. وعلى عكس جاره التونسى تردد النظام الجزائرى فى حسم هذه المسألة بعد الاستقلال مباشرة. كان هذا النظام يأبى أن يؤكد بعض أحكام القانون الإسلامى (فيما يخص تعدد الزوجات على سبيل المثال) والتى كان القاضى يستطيع أن يواصل الاعتراف بها، مستنداً إلى العادات، وكان النظام يخشى بنفس القدر أن يتخذ موقف القطيعة بوضوح. وكانت المناقشات حول الأحوال الشخصية -ذلك الموضوع الذى ظل خلال الخمس والعشرين سنة الأولى من الاستقلال يتذبذب بين احتلال حيز هام فى العمل التشريعى وبين الابتعاد عنه- ذريعة لأعنف المواجهات فى الأوساط الطلابية: وكانت جامعة قسنطينة مسرح إحدى هذه المواجهات فى ربيع ١٩٧٥ أثناء «حلقة دراسية عن قانون الأحوال الشخصية»، وقد أصبحت هذه الحلقة حلقة تاريخية، لأنها شهدت أشد التعبيرات غرابة عن الحدود الفاصلة -على المستوى النظرى على الأقل- بين الناطقين باللغة الفرنسية والمقربين من حزب الطليعة الاشتراكية (وهو وريث الحزب الشيوعى) الذين يؤيدون «حقوق المرأة» من جهة، وبين الناطقين باللغة العربية الذين يطالبون باحترام حرفى للشريعة الإسلامية من جهة أخرى.

وقبل التوصل فى عام ١٩٨٤ إلى صيغة حل وسط (يحتفظ على أية حال للمرأة بصفة القاصر فى الشئون المدنية[١]) تم تأجيل هذه الصيغة عدة مرات، وخاصة بعد مظاهرة نسائية هامة أمام المجلس الشعبى الوطنى، وكان عدد كبير من بطلات حرب التحرير قد إنضم إلى هذه المظاهرة. وعندما حاول أنصار الابتعاد الفعلى عن مبادئ الشريعة الإسلامية تحريك الرأى العام عن طريق تقديم شكاوى، تبينوا بهذه المناسبة نوعية الذين يؤيدونهم: إذ وجدوا بين صفوفهم عددا من الذين تتراوح أعمارهم بين ثلاثين وخمسين سنة، وعددا قليلا جدا من الشباب، وكان الطابع الواضح الذى يتسم به هؤلاء الأنصار طابع التشرذم الشديد.

ومعنى ذلك أن ميزان القوى الذى كان سائدا فى بداية الستينات قد تغير بوضوح.

---

(١) من بين مواد القانون التى تؤيد فى هذا التشريع عدم المساواة هذه فى معاملة المرأة:
المادة السابعة: التى يختلف فيها سن الزواج وفقا للنوع، فسن الزواج للذكر (٢١ سنة) وللأنثى (١٨ سنة).
والمادة الثامنة: التى تكرس نظام تعدد الزوجات فى الحدود التى ينص عليها القرآن.
والمادة الحادية عشرة: إن عقد زواج المرأة تقع مسئوليته على ولى أمرها: والدها أو أحد أقاربها من الدرجة الأولى.
وتمنع المادة ٣١ زواج المرأة المسلمة من شخص غير مسلم. ويصدر الكتاب الحادى عشر مجموعة من التشريعات التى تتسم بعدم المساواة فى الإرث. وتنص المادة ٢٢٢ على أنه فى حالة عدم وجود إشارة معينة فى نص القانون فينبغى الرجوع إلى الشريعة.

٤- من سلطانى إلى بويعلى

« لم يعد الأمر يتعلق حينئذ بدروس نتعلم فيها كيفية الوضوء وكيفية الصلاة أو شروط صحة الصيام، بل أصبح الأمر يتعلق بدروس نتعلم فيها كيف يمكن لنا أن نحيا فى دولة اسلامية... »

إن المرور من الأصولية المعارضة إلى الإسلام السياسى، أى دخول معارضى النموذج الثقافى -الذى تشجعه السلطة -إلى المجال السياسى (والقيام بالمواجهة مع السلطة عندما يقتضى الأمر ذلك فعلا) لم يظهر بطريقة واضحة إلا فى السنوات الأخيرة من السبعينات.

وقد بدأت السفارات ووسائل الإعلام الغربية تستقبل، فى أوائل الثمانينات، إعلانات واحتجاجات وبرامج إسلامية ترمى إلى القضاء على الصمت الإعلامى الذى كانت السلطة تفضل أن تفرضه على معارضيها. وهكذا بدأت هذه الجهات تستقبل بعض المنشورات بتوقيع مجموعة «نداء الإسلام» وهى المجموعة التى أكملت مسيرتها حركة الرئيس السابق بن بللا فيما بعد: «الحركة من أجل الديمقراطية فى الجزائر». وبطريقة أكثر جدية، تجاوزت «حركة الإسلام السياسى فى الجزائر» حاجز اعتراف الإعلام بها، ويرجع هذا التجاوز غالبا إلى محاولة القضاء عليها فيما بين أعوام ١٩٨٢، ١٩٨٧.

وابتداء من المظاهر الأولى لقيام المؤسسات الدينية بالتعبير عن معارضتها حرصا منها على الاحتجاج ضد محاولات تهميشها ومن أجل مناهضة إشتراكية بومدين العلمانية، لم تتم مرحلة الانتقال -إن لم تكن القطيعة- إلا ببطء. ولكن هذا لم يمنع من محاولة تجاوز عبد اللطيف سلطانى (الذى كان قد خرج من إطار «دعاة الهداية») بتهميش وضعيته إلى حد ما -كما هو الحال بالنسبة لمعظم العلماء فى المغرب وتونس- نظرا لموجة الشباب المناضلين الصاعدة، وهى موجة تبدو أكثر جذرية فى أحيان كثيرة بسبب مالديها من أطروحات ومطالب فكرية.

ويعبر بنعيسى عن معارضته على الوجه التالى: «إنكم تضخمون إلى حد كبير قيمة جمعية القيم ... كل ذلك يرجع إلى حظرها. فقد كان سلطانى وسحنون واعظين متواضعين. وإذا كانت الجزائر تتمتع بحيز معين من الحرية، ففى هذه الحالة لم نكن نسمع أحدا يتحدث عنهما. لقد صنعت السلطة منهما أبطالا. من الذى قرأ «المزدكية» أو أى شئ من هذا القبيل؟ فى هذه الفترة، قد يكون هناك من قرأ هذا الموضوع ولكنه سرعان ما نحاه جانبا »[1].

(١) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع بنعيسى.

وشيئاً فشيئا تم -بين الاتجاهات المختلفة فى تيار غير منظم وذى ملامح غير واضحة، أى بين «السلفيين» و«الإخوان» -إعادة التمركز حول الاتجاه الثانى، وهو ذو طابع سياسى أوضح وأقرب إلى التجربة الشرقية التى عاشها الإخوان المسلمين فى مصر، أى أنه يحبذ بطريقة واضحة الوصول إلى مرحلة النشاط السياسى، من ناحية، ويحبذ استخدام أساليب أكثر راديكالية مما كان عليه الحال بالنسبة للحركات الإسلامية التى سبقته من ناحية أخرى.

ورغم أنه تنقصنا إلى حد ما الوثائق التى قد تسمح بتوضيح آلية مرحلة الانتقال هذه بطريقة مفصلة (وذلك ممكن إلى حد ما بالنسبة لتونس والمغرب)، وتقييم حجمها، فيمكن القول إنه من البديهى أن تتنوع الاتجاهات الإسلامية منذ ١٩٧٨ فى الجزائر، ومن البديهى أيضا فى نفس الوقت أن تتسيّس وتصبح أكثر راديكالية وأن تُبْذَل بعض الجهود من أجل محاولة هيكلة هذا التيار. وبما أن تطور أساليب العمل هو الجزء البارز فى هذه العملية، فهو أكثر جزء من السهل ملاحظته فى هذا الصدد. وتسمح بعض الشهادات بإعادة تشكيل المراحل الداخلية لهذا التحول البطئ.

٥- عدم واقعية بن بيلا

لقد تم الإفراج عنه فى ٤ يوليو ١٩٧٩، ويقى منفيا بمحض إرادته منذ ١٩٨٠، ثم قام بمساعدة مالية، ولو لفترة من الزمن، من طرف ليبيا بتحريك «حركة من أجل الديمقراطية فى الجزائر»، وهى حركة تتناول بعض المواضيع المتعلقة بالإسلام السياسى، وتتمتع فى هذا الصدد بقسط ما من المصداقية.

وبما أن «البديل» -لسان حال الحركة- قد صرحت بأن مهمتها هى الجمع بين أوجه المعارضة، فقد قامت بنشر منشورات ونداءات تحت توقيع أسماء من المفروض أنها تنتمى إلى ساحة الإسلام السياسى. وبعد حظر صدور هذه المجلة الشهرية فى يناير ١٩٨٧ خلفتها مجلات أخرى مثل: «البديل الديمقراطى» *Alternative démocratique* و «التغيير» *Le changement* وأخيراً «نوفمبر» *Novembre* أو «الجزائر الحرة» *Libre Algérie* وهى لسان حال آية أحمد نائب الرئيس السابق للحكومة المؤقتة لجمهورية الجزائر، ومؤسس جبهة القوى الاشتراكية فى ١٩٦٣، وقد وقّع فى ١٩٨٥ اتفاقاً تكتيكيا مع «الحركة الجزائرية من أجل الديمقراطية». وقد تم بالفعل -فى عدة مرات- تداول نصوص فى الجزائر تنقد انحراف النظام بالاتجاه نحو الغرب. وكانت هذه النصوص توقعها مجموعة تطلق على نفسها اسم «نداء السلام». وكانت المجلة لسان حال الحركة الجزائرية

من أجل الديمقراطية تقوم بنشرها -على سبيل المجاملة- دون أن تعلن أية مجموعة بالتحديد عن مسئوليتها عن هذه النصوص. وهناك احتمال كبير أن هذه النصوص كانت أحد الأساليب التى كان يلجأ إليها بن بللا فى إطار محاولته الاستقرار على أرضية الإسلام السياسى. ومما يرجع ذلك التحفظ الشديد الذى يعبر عنه محررو هذه النصوص تجاه المسئول الأول عن الجزائر المستقلة. وبالإضافة إلى ذلك لا نجد سوى اختلاف بسيط يميز بين الإطار المرجعى لأصحاب هذه النصوص وبين خطاب بن بللا.

وقد انزلقت فى نفس الاتجاه -إتجاه «نداء الإسلام»- مجلة «أسبوع الهجرة» *La Semaine de l'émigration* – وهى مجلة شهرية، تمثل لسان حال رابطة الجزائريين فى أوروبا وهى موالية إلى حد كبير للحكومة -وذلك عندما نشرت (تحت عنوان «هذه الأصولية التى يتحدثون عنها»)[1] مقالا يدين، بناء على دعوة نداء الإسلام «بعض السلطات غير الشعبية وغير الشرعية التى تجعل [...] من النضال ضد «التشدد الإسلامى» [...] فى العالم الإسلامى ذريعة كافية لقمع الاحتجاجات الشرعية والسخط الشعبى». وعندما قامت السلطات الجزائرية بطرد رئيس تحرير هذه المجلة أعطى مثل هذا الموقف انطباعا بأن الحكومة أعتبرت أن تلك الإدانة تمسها إلى حد ما. وكان الموقعون على هذا النص يعضدون وجهة نظرهم قائلين: «إن مصطلح التشدد يتم تفريغه من مضمونه وإخراجه من إطاره عندما يلصق بالحركات التى تطرح مشكلات مستقبل شعوبها». «وإذا تم تحريف التشدد بهذه الطريقة فمن الممكن أن ينطوى فى هذه الحالة على معنى سياسى. ما الذى يمكن أن يحول دون وقوع ذلك؟ فى هذه الحالة قد يطلق التشدد الأنظمة ذات الحزب السياسى الواحد التى «ينتخب» مرشحوها الوحيدون بنسب تتراوح بين ٩٥ و٩٩٪ من «الأصوات» [...] وفى الداخل، يقوم بعض القادة السياسيين المبذرين والفاسدين الذين إعتادوا على التمتع ببعض الامتيازات وعلى إساءة إستخدامها، بالهجوم على الإسلام المناضل، إذ يعتبر أولئك القادة أن الإسلام المناضل يدين سلطتهم القائمة على الاغتصاب».

ومن ناحية أخرى، قامت «الحركة الجزائرية من أجل الديمقراطية» بالتوقيع -فى كثير من الأحيان- على بعض المواضيع المتعلقة بالإسلام السياسى. فقد أدان منشور -تم نشره فى ٢٥ مايو ١٩٨٥- «رحلة الردة» التى كان الرئيس بن جديد قد قام بها لتوه إلى واشنطن، واعتبرت هذه المقالة أن هذه الرحلة بمثابة «التكملة المنطقية للعملية التى بدأت مع الانقلاب العسكرى الذى تم فى ١٩ يونيو والتى تم مواصلتها -بمزيد من الفجاجة- منذ وفاة بومدين. وفى رأى الموقعين على هذه المقالة، «أن الجزائر لحقت بمصر السادات».

(١) *La Semaine de l'émigration* , décembre 1985.

٦- دروس «بيت الأرقم»

بدأت تظهر فى عام ١٩٧٨ التعبيرات الأولى الداخلية عن الإسلام السياسى فى مساجد بعض المدن. (فى الجزائر، وفى وهران أيضاً، وسيدى بلعباس والأغواط). وكما كان الحال فى تونس قبل ذلك بثمانى سنوات، أخذت هذه التعبيرات شكل مجموعات للدرس والتعبئة، وكانت قاعدتها فى المساجد التى لم تكن تخضع لرقابة مباشرة من طرف وزارة الشئون الدينية. ويشرح لنا الدودى محمد الهادى كيفية العمل فى إطار هذه المجموعات: «لم تكن عبارة عن دروس نكتفى خلالها بشرح كيف تتم تأدية الصلاة والصوم وكل ما يتعلق بذلك لا. بل كانت دروسا على مستوى عال كنا نشرح ونبحث أثناءها مايمكننا عمله لكى نعيش فى دولة إسلامية ... وكنا نتناول أيضا المشكلات التى كانت الأمة الجزائرية تواجهها. كنا نتحدث عن كل شئ؛ عن جميع المواقف، عن الاقتصاد، عن جميع مظاهر الحياة»[١]. ويُعتبر الدودى محمد الهادى شاهدا ذا وضع متميز بالنسبة لنشأة مجموعة بويعلى، وهو يعتبر نفسه أحد الذين ألهموا هذا المجموعة من الناحية المذهبية. ولد فى تونس (فى مايو ١٩٥٤ فى رديًف). واسم شهرته عبد الهادى، ويرجع أصله إلى قرية قمار بالقرب من الواد. تزوج فيما بعد إحدى أخوات مصطفى بويعلى وأنجز مرحلة التعليم الثانوية فى مصر حيث أقام بها حتى ١٩٧٥ وبعد ذلك رجع إلى الجزائر وأكمل بها تكوينه العلمى لكى يكون إماما وبدأ يناضل فى أوساط الإسلام السياسى فى العاصمة، قبل أن يسافر إلى فرنسا فى ١٩٨٠.

«وقد تم أول اجتماع هام فى أوائل ١٩٧٩، فى مسجد العاشور وكان يضم عدداً ضخماً من أعضاء أهل الدعوات يأتون من جميع أنحاء العاصمة ومن عدد كبير من المدن الجزائرية كذلك، سواء من بلعباس أو جلفة، من حاسى باح باح أو من ميدّية. وكان هدف الاجتماع هو التوصل إلى شكل من أشكال الوحدة. إذ أن انقسام الدعاة، وانشقاقهم ينعكس على كل أعضاء المجموعة وعلى كل قاعدة المؤمنين. كان لكل منهم -فى الواقع- اتجاهه الخاص به. فكان أحدهم يقول إنه سلفى، ويقول الآخر إنه يناصر الإخوان المسلمين، ويقول غيره إنه من جماعة التبليغ، ويقول شخص آخر إنه صوفى. ومع ذلك، فليس للإسلام شأن بذلك كله، فالإسلام ينادى بالوحدة، وهو الوحدة. وفى ١٩٧٥، وجدت عندما عدت من مصر

---

(١) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع الدودى محمد عبد الهادي.

موقفا مجمدا للغاية: موقف يتسم بالسبات والسلبية. ولا أحد يهتم بالدين. وفى الفترة بين ١٩٧٦، ١٩٧٧ بدأ ظهور قليل من النشاط الإسلامى، فى المساجد بوجه عام، وفى مسجد بيت الأرقم بوجه خاص حيث كان يقوم بالوعظ محمد سحنون والشيخ عبد اللطيف سلطانى ... وكانت المشكلات التى يواجهها المجتمع هى التى جعلت هذه البداية ممكنة ... كان الأمر يتعلق بإيجاد حل، مخرج ... كانت بداية النشاط هذه إذن فى بيت الأرقم وكذلك فى هذه المساجد الأهلية التى كان يطلق عليها اسم المساجد «الحرة» أى المساجد التى كانت غير تابعة لوزارة الشئون الدينية. والتى لم تكن خاضعة لأحد.

وكانت الدعوة فى هذه المساجد دعوة «إنطلاق»، حيث كنا نتحدث عن كل ما يحدث فى الدولة، وعن كل الحقائق، وبما أن الشعب يأتى دائما حيث تُقال الحقائق، بدأ الجامع يتطور. وفى ١٩٧٨، عرف النشاط فعلا بداية هيكلة. فكنت ألقى أنا بنفسى محاضرات فى مسجد بيت الأرقم ثم فى مسجد بن عاشور. ولله الحمد، أتى المسلمون من العاصمة ومن أماكن أخرى أيضاً، أتوا من بليدة، ومن ميديّة، أو حتى من حاسى باح باح، من جلفة أو من الأصنام ... وبدأ العمل يتطور شيئا فشيئاً. ولكن هذا النشاط لم يكن منظما بمعنى الكلمة. لقد ظلت الحركة الإسلامية فى الجزائر مشتتة وغير منظمة. لم يكن هناك تضامن أو وحدة أو تعاون أو تشاور بين الدعاة من أجل تحقيق أهداف كنا نريد التوصل إليها. وحتى الآن مازال هذا صحيحا. لا توجد حركة تمثلها منظمة لديها مرشد كما هو الحال فى تونس، وفى سوريا، وفى العراق أو فى مصر. نعم، طبعاً، توجد مجموعة من المثقفين، ولكن مشكلة الجزائر أن الدعاة أو معظمهم على الأقل، دون المستوى المطلوب. وإذا نظرنا على سبيل المثال إلى سحنون أو إلى الشيخ عبد اللطيف سلطانى أو إلى عباس مدنى ... وإلى آخرين ... لا يتجاوز عددهم أصابع اليد ... إذا نظرنا إلى مستواهم بدقة فسنجد أنه حتى هؤلاء دون المستوى المطلوب. ليسوا فى مستوى سيد قطب والشيخ الغزالى على سبيل المثال أو مستوى حسن البنا ... الخ. وكانت ثقافتهم محدودة. لم يغادر معظم أولئك الوطن، فهم لا يعرفون ما يحدث خارج الوطن. فثقافتهم إذن محدودة نظراً لنقص الكتب ونقص المجلات التى توجد فى فرنسا وأمريكا ولكنها غير موجودة بالوطن. لا يوجد علماء حقيقيون. جامعة قسنطينة؟ لم يتم افتتاحها إلا منذ عام أو عامين، ولم

يتوفر لديها الوقت حتى الآن لكى تقدم لنا ثمارها »(١).

تمت المواجهات الأولى مع السلطة بعد عامين من هذه المجهودات الأولى التى بذلت من أجل هيكلة هذه الحركة، وبعد ذلك بعامين بدأت المناوشات العنيفة. ولم يكن الأمر مفاجئا عندما أصبح حجم التعبئة كافيا ليسمح لقادة تلك الحقبة -عبد اللطيف سلطانى، سحنون، وطالب كلية التربية عباس مدنى- بالمخاطرة هنا وهناك فى بعض المناوشات تجاه السلطة فى أوائل الثمانينات بعد انتصار الخومينية. وحتى ذلك الحين، كان مناخ علاقتهم مع السلطة مناخا لا يزال يتسم بما يشبه حالة التعايش السلمى. ومن المؤكد أنه تم سجن بعض الدعاة (مثل عبد الهادى الذى كان يدرس فى ذلك الحين فى منطقة جلفة، ومحفوظ نحناح) نظرا لانتقادهم العنيف للغاية للثورة الزراعية. ولكن، بعد وفاة بومدين، ظلت العقبة الأولى هى الجيوب الماركسية فى حزب الطليعة الاشتراكى والتى كان يشجعها نظام الحكم السابق. وهكذا مضت أربع سنوات -تتسم بالاضطرابات نظرا للاشتباكات الدالة- قبل أن يمر الرئيس بن جديد من مرحلة الشك تجاه «المتطرفين الإسلاميين» إلى مرحلة القمع. وفى ١٩ مارس عام ١٩٨١ تم تحطيم محل لبيع الخمر فى الواد، وبعد ذلك بعدة أشهر تحدث أول حالة وفاة فى الأغواط. يسيطر ما يقرب من ثلاثين شخصا على مسجد ويوجهون نداءات تدعو إلى «الجهاد» ضد السلطة الحاكمة احتجاجا على عدة أشياء، من بينها القبض على أحد الأشخاص من مجموعتهم (سيد صياح، مدرس علوم، الذى كانوا يتحدثون عنه بصفته رئيسهم). وعندما حضر شرطى لإخراجهم من المسجد، تم قتله.

وفى نوفمبر ١٩٨٢ أدت الاضرابات الكبرى الثانية -التى قام بها الطلبة الناطقون باللغة العربية والتى لعب فيها عباس مدنى دورا بارزا- إلى تصادم عنيف داخل حرم الجامعة الجزائرية. وفى ٢ نوفمبر، قام فتحى الله لاسولى، بحار سابق يبلغ عمره ٢٨ سنة، بطعن طالب من العاصمة: كمال أمزال فى حرم بن عكنون، بعد سلسلة من المصادمات بين «التقدميين» (الذين ينتمون فى الغالب إلى الأقسام الناطقة باللغة الفرنسية) و«الإخوان المسلمين».

وأدت هذه المصادمات إلى حركة قمع (تم القبض على ٢٩ شخصا، وإغلاق أماكن العبادة فى الجامعة) ويرى التيار الإسلامى أن هذا القمع كان أحادى الاتجاه إلى حد كبير. وبعد ذلك بعشرة أيام تم جمع خمسة آلاف شخص فى فناء كلية الجزائر المركزية لتأدية صلاة عامة احتجاجا على هذا الموقف. وبهذه المناسبة قام الشيخ العجوز أحمد سحنون وعباس مدنى بتحرير شكوى وبتقديمها إلى الحكومة - تطالب هذه الشكوى على سبيل المثال بتنفيذ مشاريع التعريب بمزيد من الصرامة،

(١) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع الدودى محمد عبد الهادى.

وبحظر شرب الخمر، وبقانون أحوال شخصية يكون أكثر احتراما للنصوص القرآنية[١].

وخلال الأيام التالية، تم توزيع منشورات وكان من بين مطالبها إنشاء دولة إسلامية في الجزائر. ويقول لنا اليوم عبد الهادي:

«بعد أن غادرت الجزائر أرادوا القيام بمسيرة، وبإصدار شكوى من أجل مطالبة الحكومة بالعودة إلى الإسلام وإلى ما يأمرنا به الله، أو بمعنى أدق إلى حظر ما يحظره الله: أي الخمر، والفسق والزنا. وفيما يخصني لم أكن موافقا. فذلك ليس أفضل أسلوب. لأننا كنا لا نزال في مرحلة الضعف - لا يستطيع الأعزل مواجهة عدوه. والتعجل غير مجد لأن من يتعجل للحصول على شئ قبل أوانه يخاطر بخسارته. علينا قبل كل شئ تكوين أنفسنا. وحين تتحقق لدينا القوة والإرادة يمكننا القيام بشئ، في ذلك الحين فقط يمكننا القيام بمسيرة، بمظاهرة، يمكننا أن نظهر بشكل علني، وأن نعلن مبادئنا التي نعتنقها بصوت عال. ولكننا حاليا مازلنا ضعافا، مازلنا غير مسلحين، لأن الشباب لم يتم تكوينهم حتى الآن. يخرج الشباب من المسجد بعد الدرس ولا يكفون عن تكرار «الله أكبر». ولكن ذلك ليس هو العمل. العمل هو التوصل إلى حشد الشباب والتوصل إلى مستوى معين بحيث إنه عندما يقال له: «باسم الله ...» ينطلق. وفي ذلك الحين، سنكون قد أنجزنا عملاً وسيمكننا المواصلة. كل شئ يجب أن يتم تنظيمه. هناك بداية ونهاية لكل شئ. علينا معرفة من أي نقطة ننطلق وإلى أين نحن ذاهبون. وكان النبي قبل أن ينطلق في معركة يقوم بتنظيم قواته ... ولكن، أن نلق بأنفسنا في الشارع دون التوصل إلى أي نتيجة، لن أوافق على ذلك أبدا ! ... ومع ذلك فهذا هو ما شهدناه أثناء اجتماع أحمد سحنون وعباس مدني في الكلية المركزية في الجزائر. اجتمع عدد كبير من المؤمنين ولكن ... من أجل عمل ماذا ؟ ...

وانتهى أخيرا كل ذلك في السجون، تم القبض على فُلان والحكم على علان، ووضع فلان تحت المراقبة، فأدى كل ذلك إلى تثبيط همة الحركة. إذا كنا نريد الانطلاق، علينا القيام بالتحضير، ومعرفة ما سنقوم به ومع من سنحققه»[٢].

(١) ورد نص هذا المنشور في:

Sou'al, n° 5, cité.

(٢) في حوار سبق ذكره للكاتب مع الدودي محمد عبد الهادي.

وبدأ رد فعل نظام الحكم يأخذ شكلا واضحا. إذ قام شريف مساعدية بتهديد «أولئك الذين يستغلون الإسلام منبرا لنشر الشك بخصوص مكتسبات الجماهير وللمساس بكرامة الأشخاص، والذين يحركهم الاستعمار الذى يسعى -عن طريق استغلاله لتناقضات مجتمعنا- إلى أن ننشغل بالمعارك الهامشية»[1]. وتم القبض على أحمد سحنون وعباس مدنى. وبعد ذلك بثمانية أيام تم إطلاق سراح سحنون (وعمره ٧٣ سنة) وسلطانى (وعمره ٨٢ سنة) مع تحديد إقامتهم. ويقى عباس مدنى مسجونا. وفى ٣ ديسمبر، بدأ رئيس الدولة -الذى ظل حتى ذلك الحين خارج هذا النقاش- يدخل طرفا فيه عندما أعلن لكوادر الأمة أنه لن يتردد فى أخذ الإجراءات اللازمة للدفاع عن الوطن وعن وحدة الأمة. وفى ذلك الإطار تم فى ١١ ديسمبر إعلان القضاء على منظمة كانت تستعد -فى رأى السلطة- للقيام بعدة أنشطة مسلحة بذريعة أنها ضد أشخاص يقومون بتأويلات طائفية ومنحرفة للقيم الأسلامية. وفى نفس هذا اليوم قام أعضاء ينتمون إلى نفس المجموعة (التى ستُعرف فيما بعد- شيئاً فشيئا- تحت إسم مجموعة بويعلى) بإطلاق طلقات نارية من أجل التخلص من تفتيش قام به البوليس، وقاموا بهذه الطريقة بقتل شرطى. وأدت هذه المصادمات واكتشاف متفجرات وأسلحة فى منازل بعض الهاربين، إلى تعجيل تغيير موقف السلطة الحاكمة، فقامت خلال شهر ديسمبر بحملة اعتقالات، ورفعت بهذه الطريقة الستار الذى كان يغطى -حتى ذلك الحين- وجود تيار إسلامى و... أخيرا قدمت لمجموعة بويعلى (وسرعان ما تم سجن أحد المتعاطفين مع هذه المجموعة: على بنحاج) وللتيار الإسلامى فرصة الظهور فى أفق الإعلام.

٧- مصطفى بويعلى «وحركة الإسلام السياسى الجزائرى»

إن ظهور ١٣٤ عضوا (مفترضين أو حقيقيين) ينتمون إلى هذه المجموعة- التى يبدو أنها اختارت طريق العمل المسلح- أمام محكمة أمن الدولة فى أبريل ١٩٨٥، ثم ظهور ٢٠٢ عضوا للمرة الثانية فى يونيو ١٩٨٧، كل ذلك سمح لهذه المجموعة بالخروج إلى النور، خاصة بعد أن قام أنصار بن بللا الموجودون فى «الحركة من أجل الديمقراطية» بنشر مقتطفات من ملف اتهام هذه المجموعة.

---

(١) استشهاد ورد ذكره فى :
BURGAT François, MICHEL Hubert, "Chronique politique Algérie", *Annuaire de l'Afrique du Nord 1982*, Paris, éd. du CNRS, 1984.

«وفى الواقع، تم ظهور بويعلى على ساحة النشاط بطريقة مفاجئة للغاية، فى ١٩٧٨ فى مسجد العاشور. وكان بويعلى أيضاً دون المستوى المطلوب، سواء فى معرفة القرآن الكريم أو فى معرفة السنة. كان لديه إيمانه. وهذا الإيمان هو الذى جعله يدرك الموقف الذى تعيشه البلد، ثم حاولت الدولة قتله واغتياله. ولكنه كان مجاهدا قديما. وكان معروفا للخاصة والعامة بإستقامته، وإيمانه وإخلاصه تجاه بلده ودينه على حد سواء. وعندما حضروا إلى منزله، خرج من النافذة. لم يعد لديه بعد ذلك سوى أن يختار بين أحد الموقفين: أن يَقْتُل أو أن يُقْتَل. واضطر أن يدافع عن نفسه، أن يرد الطلقة بالطلقة، وهذا أمر طبيعى. لذلك نشأت هذه المجموعة، وهى فى الواقع نفس مجموعة مسجد عاشور التى كان لنا فضل إنشائها. وكان مصطفى بويعلى يأتى إليها ليصلى وليستمع إلى الدروس التى كنت ألقيها. وفيما بعد سيعترف بويلعى دائما فى خطبه أنه كان دون المستوى المطلوب لممارسة مسئولياته. وكان يقول دائما: «أنا مستعد للتنازل عن مكانى لمن يرى أنه أكثر كفاءة» »[1].

وخلال شهر يوليو ١٩٨٢ ستقوم ثلاث لقاءات بإعطاء الحركة أول هيكل لها. ستقوم «مجموعة تحريم الحرام» بتكوين «الحركة الإسلامية فى الجزائر» وسيتم انتخاب مصطفى بويعلى أميرا لها. وكان قد شارك فى المقاومة من قبل وهو رب أسرة من سبعة أطفال، وموظف مستقيم فى شركة الكهرباء الوطنية، وكان ضمن المرشحين لشغل منصب نائب، ولكنه عندما عرف أن حياته فى خطر، دخل فى إطار العمل السرى بعد قيام البوليس باغتيال أحد إخوته.

ويرى راشد بنعيسى -ويشاركه الرأى المراقبون من خارج التيار الإسلامى- أن:

«حالة بويعلى حالة مبتذلة تسببت فيها الإدارة البوليسة أكثر من أى شئ آخر (...) لقد قتل أخوه ... ولكنه لم يمثل أبدا أى شئ - واقعة كفاحه المسلح هى التى صنعت منه رمزا. وكان من الطبيعى أن يجذب الناس حوله. لقد بلور كل سخطهم. فالجميع يحلمون بالكفاح ضد نظام حكم خانق ... هناك عدد كبير من الأشخاص الساخطين ... الذين ينتظرون بفارغ الصبر الوصول إلى مرحلة النشاط. وليس هذا هو ما ينقصنا. وفى رأيى، أنها واقعة ثورة رجل قُتِل أخوه.

---

(١) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع الدودى محمد عبد الهادى.

وقد، كان من الممكن عندنا إيقاف ما ترتب على هذه الحادثة بمجرد القبض على القاتل وبالاعتراف بحق الضحية في الثأر أو الدية. ولكن بدلاً من ذلك تم التكتم على هذه المسألة. وكل ذلك يحتل مكانا هامشيا للغاية في إطار عملية عودة الإسلام بوجه عام».

ويتم توزيع أول للمسئوليات بين المجندين الجدد، وتتم هيكلة النواة القائدة في شكل عدة لجان، والاتفاق على برنامج عمل يتضمن عمليات ترمى إلى توفير الأسلحة والمال، وإلى لفت نظر الرأى العام، وإلى الضغط على السلطة باللجوء إلى العنف. وهكذا عندما بدأت الموجة الأولى من القبض على المتهمين كان أعضاء «حركة الإسلام السياسى فى الجزائر» يستعدون (أو على الأقل وفقا للوثائق التى قامت «الحركة الجزائرية من أجل الديمقراطية» الموالية لبن بللا بتقديمها باعتبارها وثيقة الاتهام التى أصدرتها محكمة أمن الدولة) لاغتيال رئيس الوزراء (وكان من المفروض أن تعرقل شجرة سير عربته فى طريق عودتها إلى منزله يوم ٩ ديسمبر ١٩٨٢) واختطاف شريف مساعدية، الرجل الثانى فى «جبهة التحرير الوطنية».

وفى ١٧ و٢٤ يناير ١٩٨٢ تم القبض على مجموعة جديدة تنتمى إلى خلية القادة وتم قتل أحد المناضلين. ورغم هذه الموجة الأولى من حملات القبض على المتهمين، ورغم أن نشاط التيار الإسلامى بوجه عام يتسم بالهدوء، فإن أعضاء «جهاد فرحات مهنى» (وهم يطلقون أحيانا على أنفسهم هذا الاسم) لا يزالون يفلتون من البوليس، ويجمعون قدرا كبيرا من الامدادات المادية، ابتداء من المرتبات التى سُرقت من وحدة صناعية عامة فى عين النعجة، حتى الهجوم -يوم عيد الأضحى فى ٢٧ أغسطس ١٩٨٥- على مدرسة بوليس الصمعة حيث قتل شرطى. هكذا بدأت إمكانيات الحركة تتضخم، وسيقوم البوليس بالقبض على ١٦٠ كيلو من المتفجرات.

وينجح بويعلى فى تحديه للسلطة، إذ يتمكن -فى الغالب بفضل مساعدة جزء من سكان المنطقة التى ينتمى إليها أصلا (الأربع بجورا الجزائر)- من إثارة غيظ السلطة والظهور علنا بطريقة منتظمة فى بعض المساجد الجزائرية. ويهاجم البوليس دوار سيدى عباد فى جنوب تسالا المرجع ويقتل محمود بن عمر وأحمد كليدا، وهما عضوان مفترضان فى المجموعة.

وخلال إحدى هذه المطاردات العديدة تسبب خطأ فى التنسيق فى وفاة حوالى عشرة من رجال الشرطة (أو أكثر من ذلك)، فقد قتلهم اطلاق النار الخارج من ثكنات الدرك. وفى ٣ فبراير ١٩٨٧ يقع مصطفى بويعلى وثلاثة أشخاص من بين المقربين إليه فى كمين -ومن بينهم معمّر التواتى وعبد السلام أغريب- ومن بين أولئك سائق عربته، ومن المرجح أن هذا الأخير هو الذى أفشى سره، وقبل أن يموت مصطفى بويعلى قام بقتله، وإلى جانب ذلك تم سجن ثلاثة أعضاء

آخرين فى هذه المجموعة: بولنوار الطيبى ومصطفى حمزة وعبد العزيز لهوج.

والمعلومات المتوفرة عن هذا القطاع من تيار الإسلام السياسى الذى كان مصطفى بويعلى بمثابة التعبير عنه، يتصل باتجاهاته التكتيكية والاستراتيجية أكثر مما تتعلق بأساس مذهبيته. ولا تندرج بعض أهدافه (ومن الطبيعى أنه يجب لكى تقدر قيمتها الحقيقية، أن ننظر إليها من منظور موقف نظام الحكم تجاهها) فى شريحة التيار الإسلامى التى تتسم بالحداثة. وأصبح جليا اليوم أن هذا التيار لم يتجاوز فعلا إطار السجال الإنسانى الوعظى، الذى كان يتسم به أسلوب الشيخ سلطانى. ومن بين الطموحات المفترضة لواضعى استراتيجية الحركة الإسلامية الجزائرية نجد: تدمير مقر اتحاد المرأة الجزائرية وفندق أوراس، خمارة الحراش، مجموعة من التماثيل والآثار فى العاصمة. والبيانات التى كانت تصدر من طرف الحركة لإعلان تحملها مسئولية العمليات التى كانت تقوم بها، كانت تدين ماركسية النظام وإلحاده، بالإضافة إلى مطالبتها بأن يغادر الأعوان الفرنسيون البلاد، وكانت تطالب أيضا -ولكن بطريقة أكثر إثارة للدهشة- بعودة جميع مواطنى شمال أفريقيا الذين هاجروا وفى هذا الموضوع كان الإسلاميون الموالون لبويعلى يتبنون موقفا معارضا تماما لموقف الحركةالتونسية الإسلامية أو لجماعة عبد السلام ياسين ولمعظم التيارات الإسلامية فى شمال أفريقيا. فهم أكثر اقترابا من حزب التحرر الإسلامى أو الجناح الجذرى فى الحركة التونسية الإسلامية التى تمثلها مجموعة الجهاد الإسلامى الصغيرة التى تم القضاء على جزء منها خلال صيف ١٩٨٧. وكانت هذه المجموعة تضم مثل مجموعة بويعلى عددا قليلا من المثقفين. ولكن اختيار بويعلى لأسلوب العمل المسلح ربما لم يكن -كما يدافع عنه المقربون له- سوى نتيجة للعنف الذى بادر نظام الحكم بممارسته ضده، وكان «وسط» التيار الإسلامى ومعظم اتجاهاته أبعد مايكون عن تبنى مثل هذا الموقف.

وفيما وراء هذه الواجهة الإعلامية ظلت الساحة الإسلامية الجزائرية مفتتة لمدة طويلة. ولم يتردد نظام الحكم فى مضاعفة الميزانية المكرسة لمكافحة النشاط الدينى وفى استباق مطالب الإسلام المعارض، وذلك بفضل الحصن الذى يمثله الإسلام الرسمى. وخلال فترة ما، بدا أن النظام قد نجح فى هجومه المضاد. ومن أفضل الدلائل على تلك الاستراتيجية: تعيين الشيخ محمد الغزالى (عضو مصرى قديم فى الإخوان المسلمين) على رأس جامعة قسنطينة الإسلامية الكبرى، وبعض التعديلات الرمزية مثل القرار الخاص بجعل يوم الجمعة -ابتداء من ١٩٧٦- يوم العطلة الأسبوعية (ومما يثير الدهشة أن تونس والمغرب لم يتخذا مثل هذا القرار حتى الآن)، أو القيام منذ بداية هذا العقد بمشروع كبير لبناء المساجد فى جميع أنحاء الدولة. ويعبر عبد الهادى عن إدانته لتعيين الشيخ الغزالى على الوجه التالى: «هذا دليل على أن الشيطان وحده هو الذى

يستطيع أن يكون أكثر مهارة من نظام الحكم». أما بنعيسى فيقول: «لايكفون عن تكرار إن الإسلام الجزائرى يجب أن يحمى نفسه من أوجه التأثير الخارجية ... وبعد ذلك يحضرون شيخاً مصريا».

ويدل الحكم الأول الذى أصدرته محكمة أمن ميدية -ألا وهو العفو عن ١٠٤ شخصا والحكم على ٣٠ شخصا بعقوبات خفيفة- أن السلطة كانت تريد -فى بداية الأمر- اختيار أسلوب القمع المعتدل. وكان نظام الحكم قد فضل -قبل ذلك بعام أى فى ١٧ مايو ١٩٨٤- إطلاق سراح مايقرب من مائة شخص تم القبض عليهم أثناء جنازة عبد اللطيف سلطانى. إن الحكم الذى أصدرته المحكمة فى يوليو ١٩٨٧ كان بمثابة مزيد من الصرامة نسبيا فى هذا الصدد. ورغم أن قرار الاتهام الخاص بالمقربين من مصطفى بويعلى كان يطالب بالحكم بالإعدام على سبعة أشخاص، فلم يصدر فعلا سوى الحكم باعدام أربعة منهم (مليانى منصورى وعبد القادر شبوطى ومحمد عمامرة أما الرابع وهو جعفر بركانى فقد صدر الحكم ضده غيابيا، ولكن البوليس قام بقتله أثناء اشتباك فى ضاحية الجزائر) وحكم على خمسة متهمين بالأشغال الشاقة المؤبدة، وعلى سبعة متهمين بالسجن لمدة عشرين عاما، وفيما بين المنتمى متهم لم يتم العفو إلا عن ١٥ شخصا، وحكم على معظم المتهمين بالسجن لمدة تتراوح بين سنة مع إيقاف التنفيذ و١٥ سنة حبساً.

٨- اكتوبر ١٩٨٨ أو نهاية عهد

هناك سوابق عديدة للانفجار الاجتماعى الذى هزّ نظام الحكم فى أكتوبر ١٩٨٨. ماهى الأسباب التى جعلت الأحداث تتخذ مجرى آخر فى هذه الفترة؟ للإجابة عن هذا السؤال نقول: لأن الأمور وصلت أولاً إلى قمة الأزمة بعد ثمانية أعوام من «ربيع تيزى أوزو»، وبعد عامين من فتن قسنطينة. ولأول مرة منذ عهد طويل، تسبّب الانفجار السكانى غداة انهيار أسعار البترول فى ١٩٨٦ وانهيار أسعار الدولار، فى انخفاض منحنى النمو الإجمالى للناتج القومى إلى مستوى أقل من الخط الأفقى، وبالتالى حل اليأس محل الشك عند الشباب الذين يقل سنهم عن عشرين عاما، وهم يمثلون خمسة وستون بالمائة من المجتمع.

أما السبب الثانى، فيكمن فى الانشقاقات الموجودة داخل نظام الحكم (بين أنصار الانفتاح الاقتصادى الذى تحبذه مجموعة الشاذلى وبين أنصار الطريق الذى كان بومدين يحبذه، وهو طريق سيطرة الدولة على المجال الاقتصادى) والتى كشفت من سخط الجماهير.

أما السبب الثالث فهو يمثل أكثر الخصائص حسما لأحداث شهر أكتوبر ١٩٨٨، ولا تكمن هذه الخصوصية فى مناخ هذا العنف المدنى -الذى لا يمثل شيئا جديدا- بقدر ما يكمن فى كيفية القمع. لقد جاء رد فعل الدولة صباح يوم ٦ أكتوبر فى صورة قمع عسكرى على عكس ما هو مألوف. وفى الوقت الذى كانت إمكانيات تدخل الشرطة بعيدة كل البعد عن أن تكون مستنفذة، أعلنت الأحكام العرفية فى الجزائر، وتركت هيئات الأمن الوطنية الساحة لمدرعات العسكريين الثقيلة وأسلحتهم. وأسفر القمع بالأسلحة الآلية عن مئات القتلى. وضرب الصف الوحيد المتجانس سياسيا، صف تيار الإسلام السياسى بالرشاشات يوم ٧ أكتوبر فى مدخل حى باب الواد. ولم يكن عنف هذا القمع، الذى لم يسبق له مثيل، راجعا إلى عدم كفاءة وحدات الجيش فى مواجهة المظاهرات فحسب، بل ظل مئات المتظاهرين -خلال عدة أيام- عرضة لأساليب التعذيب الجسدى المتكررة، والتى تمارس ضدهم لمجرد العقاب، وبناء على تعليمات صادرة من طرف أعضاء «جيش التحرير الوطنى». وفى ذلك يكمن، بكل تأكيد، لب أزمة أكتوبر. ومما يزيد من صعوبة تحدى الاحتجاج ضد القمع، أن نظام الحكم اختار طريق محاولة تبرئة نفسه، وفتح ثغرة فى الدرع الأيديولوجى لخطابه ستسمح باندفاع سيل من مطالب المجتمع المدنى التى كان قد تم كبحها لمدة طويلة للغاية. ذلك لأن جبهة المعارضة تكونت لأول مرة على أساس شعار الكفاح ضد التعذيب، وعندما كان مصدر هذا التعذيب السلطة الاستعمارية، كان يمثل بالنسبة لجبهة التحرير الوطنية ولمنظومتها مصدرا للشرعية لا ينضب. ولكن عندما وجه «أبناء عيد القديسين»[1] العنف إلى أبنائهم، كان ذلك تعبيرا عن فشلهم إلى حد ما، كما أنه قدم أفضل سلاح لمعارضى نظام الحكم. وربما لم يدرك هؤلاء أنهم باستخدامهم لأساليب السلطة الاستعمارية، كانوا يقوضون شرعيتهم الثورية التى كانت قد تهالكت إلى حد كبير بعد ستة وعشرين عاما من احتكار السلطة.

وجه الشيخ «سحنون» إلى رئيس الجمهورية يوم ١٣ أكتوبر خطابا مفتوحا. واختار الشاذلى بن جديد أن يستقبل صاحب هذه الرسالة ومعه كل من محفوظ نحناح وعلى بن حاج. وكانت دلالة هذا الاختيار واضحة إلى حد كبير، فهو مؤشر على تقبل الرئيس لفكرة أن مناضلى الإسلام السياسى يمثلون جزءا من أولئك الذين سيسمحون له باستئناف علاقته -التى انقطعت منذ مدة طويلة للغاية- مع المجتمع المدنى. وباعتبارهم متحدثين شبه رسميين بدأت أبواب الشرعية تنفتح لأول مرة أمام خلفاء الشيخ سلطانى. ويثبت تطور الأحداث بعد ذلك أنهم لم يضيعوا هذه الفرصة.

---

(١) الاسم يطلق على مؤسسى جبهة التحرير الوطنية وهو يشير إلى يوم أول نوفمبر -عيد القديسين- اليوم الذى انطلقت فيه انتفاضة ١٩٥٤.

وفى المجال السياسى كانت الحكومة قد أعطت ردها الأول يوم ١٠ أكتوبر، عندما تعهدت باجراء «شبه انفتاح» يتخذ شكل إصلاح دستورى يخضع (يوم ٣ نوفمبر) لاستفتاء شعبى يجعل الحكومة مسئولة أمام البرلمان. وهكذا أعلن رئيس الدولة عن إنشاء منصب رئيس الوزراء ليكون بمثابة «الدرع»، الذى كان ينقصه فى الأحداث الأخيرة. وفى الواقع لعب حرس جبهة التحرير الوطنية القديم -إلى حد ما- هذا الدور القاسى متحملا المسئولية، وبذلك سمح للرئيس بتجاوز الأزمة. وبفضل توصله إلى تحويل سخط رجل الشارع نحو البارونات ذوى الميول البومدينية، خرج الشاذلى من هذا الحادث أكثر قوة، وسمح له ذلك برفع الحصار -لفترة معينة على الأقل- الذى تفرضه عليه المعارضة الداخلية. وقد سمحت النتائج غير المتوقعة لمؤتمر جبهة التحرير (يوم ٢٧ نوفمبر) وإعادة انتخاب الشاذلى رئيسا للدولة (يوم ٢٢ ديسمبر) باقصاء شريف مساعدية قائد المعارضة ضد اتجاهات رئيس الدولة، والجنرال لكحل آيات الذى أُلقيت عليه مسئولية القمع.

ومنذ ذلك الوقت، استمرت هذه العملية دون توقف تقريبا. ومن بين علامات هذا الطريق: تبنى دستور يسمح بانشاء جمعيات سياسية، انسحاب الجيش من اللجنة المركزية، إلغاء القوانين الاستثنائية وقوانين الأمن العسكرى[1]...الخ وانتهى بالضرورة عالم الحزب الواحد ليحل محله عالم تعدد الأحزاب، والعلامات الأساسية الدالة فى هذا الاتجاه معروفة. وبينما تسبب استفتاء ٣ نوفمبر فى زعزعة نظام الحكم (لأنه كان ينص على أن تكون الحكومة مسئولة أمام البرلمان) فإن استفتاء ٢٣ فبراير (الذى وافق على مشروع الدستور الذى نُشر يوم ٤ فبراير ١٩٨٩) قلب النظام رأساً على عقب. ذلك أن الإشارة إلى الاشتراكية والى هيمنة جبهة التحرير الوطنية اختفت تماما فى الدستور الجديد. وتم الاعتراف بحق الإضراب وبالحرية النقابية، وأخيرا -وليس ذلك أقل أهمية فى هذا الموضوع- فإن السماح بإنشاء «جمعيات ذات طابع سياسى» فتح الباب على مصراعيه أمام تعدد الأحزاب. وبناء على هذه الديناميكية الجديدة جذريا، انسحب الجيش من لجنة الحزب المركزية، وازدهرت فى إطار «مجتمع مدنى»، حُرم خلال مدة طويلة من استقلاله، الجمعيات المهنية، والنقابات، واللجان والمطبوعات الجديدة التى تحررت من وطأة سيطرة الحزب الواحد. وقد تتوفر هناك أو هناك علامات تعكس أحياناً غضب الجهاز الحزبى. فالصحافة مازالت خاضعة لسيطرة الحزب رغم إضفاء الطابع الديمقراطى عليها، هذا بالإضافة إلى أن الضغوط التى تمارس على الموظفين تفسد أحيانا مصداقية العملية الجارية ولكنها لا تبطئ إيقاع تنفيذها.

(١)رغم أن ثمة دلائل على بقاء قوانين هذا الأمن العسكرى ولكن تحت أسماء أخرى (وسنتناول هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد). انظر مؤلفات د. نيفين مسعد، وخاصة «جبهة الإنقاذ الاسلامية، الإخوان المسلمون الأردنيون، دراسة مقارنة»، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢.

٩- إعادة تكوين المجال السياسى

لم ينته عهد جبهة التحرير الوطنية دون معاناة. إذ أن التوترات ازدادت حدة يوما بعد يوم بين بارونات النظام القديم الذين ترعبهم نسبة تهميشهم الكبيرة وبين أنصار تطبيق هذه البرسترويكا دون قيد أو شرط (تلك التى يتضح يوما بعد يوم طابعها المدمر لما سبقها). وكان نظام الحكم على وشك أن يواجه أزمة تهدد مؤسساته عندما تم استبعاد قاصدى مرباح لأنه لا يؤيد الإصلاحات الجارية التى تمليها الرئاسة بالقدر الكافى. لقد عبر رئيس الوزراء الذى تم إقصاؤه علانية عن شكوكه فيما يتعلق بشرعية الحكم الذى يتعلق به، وبدا -لمدة تقرب من اثنتى عشرة ساعة- كما لو كان يريد الاحتفاظ بمنصبه ضد إرادة الرئيس. أما خليفته، مولود حمروش، فهو يرى أن اشتراك عناصر لا تنتمى إلى جبهة التحرير الوطنية فى حكومته، أمر سابق لأوانه، حيث إن جبهة التحرير تضم اتجاهات تنتمى إلى جميع الأحزاب الأخرى التى كانت جزءا منها قبل ذلك. وفى الواقع، كان المؤتمر الرابع غير العادى (فى ٢٩ نوفمبر) فرصة لعودة ازدياد قوة هذا الاتجاه المعادى للخط الإصلاحى. فقد طالب المندوبون بإجراء إنتخابات فورية للجنة المركزية (التى لا تتم مبدئيا إلا خلال دورات المؤتمر العادية). فلجأ السكرتير العام، أ.مهرى، إلى التسويف بينما قبل الشاذلى، ولكن عملية التصويت انقلبت ضده، إذ يبدو أن الألفين ومائة من العسكريين -الذين كان من المفروض أن يكونوا النواة المؤيدة لآرائه فى المؤتمر- خالفوا تعليمات الرئاسة (على غير عادتهم) وسمحوا ببقاء الحرس القديم فى قيادة جبهة التحرير: محمد صالح يحيوى، عبد العزيز بوتفليقة (منافسين سابقين للشاذلى فى خلافة بومدين) بلعيد عبد السلام، أحمد طالب الإبراهيمى؛ وسمحوا لرئيس الوزراء السابق قاصدى مرباح (رئيس الحكومة غداة مظاهرات أكتوبر) بالدخول فى هيئة قيادة الحزب. هذا بالإضافة إلى عودة غالبية المائة وسبعة وثلاثين عضوا الذين انتهتْ مدة عضويتهم إلى مقاعدهم[1]. وبهذه المناسبة طلب أحمد طالب الابراهيمى إلى الحاضرين فى هذا المؤتمر الإشادة بعهد «هوارى بومدين وبناء الدولة الجزائرية»، كما عرض بوتفليقة خدماته ضمنا. أما أركان الجيش فلم يمنعهم غيابهم هذه المرة عن المناقشات من متابعتها باهتمام شديد. أليس فى ذلك ما يغرى فى يوم ما جبهة التحرير أن تستعيد بيسراها ما اضطرت إلى التنازل عنه بيمناها!!

---

(١) وصل عدد المقاعد الشاغرة إلى ٢٦٨ مقعدا نظرا لخروج العسكريين من مقاعدهم.

لقد بدأت تظهر، خارج إطار الحزب السابق الوحيد، توازنات سياسية جديدة، إذ أن ازدهار التشكيلات السياسية الجديدة -التى حصلت، فى جميع الأحوال تقريباً، على موافقة الحكومة- وتعددها[1] يعد أحد التعبيرات عن إعادة تكوين المناخ السياسى بشكل عميق، وإن لم يكن ذلك، بالضرورة، أكثر تلك التعبيرات صدقا. وإذا كانت الجزائر لم تصل إلى الرقم القياسى الذى نجده فى الأردن (مايزيد عن خمسين حزبا) أو فى اليمن (ما يقل عن أربعين حزبا). فإنها سرعان ماتجاوزت الثلاثين حزبا. وليس معنى ذلك أبدا أن كل أولئك المرشحين كانوا يتمتعون بثقل متساو، فالأمور بالنسبة لعدد صغير من هذه التشكيلات لم تكن تتعدى مجرد الخروج من إطار السرية[2]. وهذا هو حال جبهة القوى الاشتراكية بقيادة آية أحمد (التى نشأت فى ١٩٦٣) وحزب الطليعة الاشتراكية (وريث الحزب الشيوعى الجزائرى الذى تم حله فى ١٩٦٢، وتم إعادة تكوينه فى يناير ١٩٦٦ تحت اسمه الجديد، وأصبح فى ١٩٧١ قريبا من نظام بومدين، كما أصبح مصدرا لمعارضة قوية تجاه نظام حكم خليفته). والحال كذلك أيضا بالنسبة «لحركة الديمقراطية للتجديد الجزائرى» الأقل شهرة (قام بإنشائها فى ١٩٦٧ معارضو خليفة بن بللا) و«حزب العمال الاشتراكى» الذى انبثق فى ١٩٧٤ عن حركة اليسار الثورية، وكذلك بالنسبة «للحركة من أجل الديمقراطية» برئاسة بن بللا (الرئيس السابق) فيما بعد.

(١) رُفض الاعتراف «بحزب اللجان الثورية» الموالى لليبيا.

(٢) وفقا لمعيار التصنيف المفيد الذى ذكر فى:

DJEGHLOUL Abdelkader, "Le Multipartisme à l'algrérienne", in *Maghreb-Machreq-Monde arabe*, mars 1990, p. 194.

وباللغة العربية انظر: عبد العالى زرالى: «الأحزاب السياسية فى الجزائر، خلفيات وحقائق»، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ١٩٩٠، الجزائر، ٢٣٠صفحة.

وعن اشكالية ظهور المعارضة فى الجزائر، انظر:

BURGAT François, "La Longue marche de la société civile algérienne", in Algérie, *Encyclopedia Universalis*, 1990.

وبخصوص احصاء تشكيلات الإسلام السياسى انظر على سبيل المثال:

KAPIL Arun, "Les Partis islamistes en Algérie : éléments de présentations", in *Maghreb-Machreq-Monde arabe*, nº 133, septembre 1991.

انظر فى نفس ذلك العدد من المجلة: تحليلات جان ليكا [Rémi Leveau] وعبد القادر جغلول [Abdelkader Djeghloul]

وفيما يخص تاريخ حياة أهم مناضلى تيار الاسلام السياسى أنظر أيضا:

"Algérie : 200 hommes de pouvoir", ss. la dir. de L. Blin, Paris, Indigo Publications, 1991, p. 130.

وفيما يتعلق بالتشكيلات الجديدة، فقد ورث البعض منها تراثا من التعبئة فى إطار المؤسسات إلى حد ما. هذا هو الحال بالنسبة لجبهة الإنقاذ ولبعض التشكيلات الأخرى التى أتت فيما بعد لتنافسها فى احتكار ساحة الإسلام السياسى. ونفس الشئ بالنسبة للتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية الذى يبدو فى نواح عديدة (على غرار جبهة القوى الاشتراكية بقيادة آية أحمد) وريثا للحركة الثقافية البربرية، وفى ذلك تكمن نقطة قوته وضعفه فى آن واحد. وهناك تشكيلات أخرى ذات هوية أكثر غموضا، وهى تعبر عن طموحات تتسم بمزيد من الطابع الشخصى، ولن تتوصل إلى أن يسمع صوتها فى الجوقة السياسية الناشئة مثل الحزب الاشتراكى الديمقراطى، الحزب الوطنى الجزائرى، حزب التجديد الجزائرى، الحزب الاشتراكى الليبرالى، اتحاد القوى الديمقراطية الذى يحركه أحمد محصاص وزير الزراعة فى عهد بن بللا، وجبهة الأصالة الجزائرية الديمقراطية، وحزب يثير اسمه الدهشة يطلق عليه اسم حزب الانسان -رأسمال الجزائرى[1].

١٠- نشأة جبهة الإنقاذ الإسلامى

أسفرت سلسلة اجتماعات لنواة من المتعاطفين مع قضية الإسلام السياسى[2] عن تكوين أول «مجلس شورى» ثم إلى إنشاء الحزب بمعنى الكلمة خلال اجتماع فى ستاد بوذريعة نظمته جبهة

---

(١) توجد القائمة الكاملة فى: DJEGHLOUL, op. cit.

(٢) تروى مجلة «المنقذ» الإطار الذى تم فيه إنشاء جبهة الإنقاذ، على الوجه التالى: «ظهرت فكرة إنشاء حزب دينى سياسى فى ذهن الشيخ الهاشمى سحنونى (واعظ ضرير يتمتع بقدر كبير من الشعبية). ولم يصرح بهذه الفكرة لأحد نظرا للخلافات التى كانت موجودة داخل حركة الدعوة الإسلامية، حتى اليوم الذى زاره فيه على بن حاج الذى عبر عن نفس الفكرة التى تشغل باله. فقوى هذا التفاهم الشيخين اللذين ذهبا لمقابلة الشيخ عباس مدنى الذى رحب بكفرة إنشاء مثل هذا الحزب. وهكذا بدأت الاتصالات مع الوعاظ الجزائريين الذين أجابوا بالإيجاب أو بالتردد أو بالنفى». ورد هذا الاستشهاد من مجلة «المنقذ»، العدد التاسع عشر ص٥ فى:

Ghania samai Ouramdane, in "Le Front islamique du Salut à travers son organe de presse", *Peuples méditerranéens*, n° 52-53, juillet-décembre 1990, p. 155-165.

إن جبهة الإنقاذ نشأت بصفة رسمية خلال اجتماع عقد يوم ١٨ فبراير فى مسجد السنة فى باب الواد (وكان الإمام الرسمى فى هذا المسجد الهاشمى سحنونى يستقبل بن حاج الذى كان شابا صغيرا) وانعقد اجتماع آخر يوم ٩ مارس فى نفس هذا المسجد، وتم إعلان نشأة هذه الجبهة فى اليوم التالى فى مسجد القبة. وكان رئيس هذه الجبهة عباس مدنى، ووكيلها زيده بن عزوز. أما على بن حاج وهو عضو آخر فى مكتب القيادة ويعتبر الرجل الثانى فى هذا الحزب- فلم يكن إلا عضوا عاديا فى هذا المكتب. أما سعيد لاتنى ومحمد كرار وصحراوى عبد الباقى، وعثمان أمعرة فهم من الأعضاء المؤسسين لهذه الجبهه

الإنقاذ الإسلامي، وسرعان ما احتلت الحروف الأولى التى ترمز الى هذه الجبهة "le F.I.S" مكانا مرموقا فى الإعلام. ولكن المفاجأة الكبرى لم تأت إلا بعد ذلك ببضعة أشهر، عندما أعلن الشاذلى عن قراره (فى ١٤ سبتمبر ١٩٨٩) الذى لم يسبق له مثيل، والذى أثار دهشة الطبقة السياسية المحلية، وكان هذا القرار نقيضا لرأى جميع نظرائه العرب تقريبا، حيث قرر فتح باب الساحة السياسية أمام حزب الإسلام السياسى دون أن يسبق ذلك تعديل فى القانون الخاص بالأحزاب. وحاول الرئيس الشاذلى تبرير موقفه -الذى كان موضع نقد شديد من طرف نظرائه- بتصريحات تعكس وضوح الرؤية ولكنها لم تتوصل إلى إقناع كل المحيطين به:

« إن أنشطة حزب الإسلام السياسى خاضعة لقوانين محددة. إذا أحترمها، لا نستطيع حظره، نحن مسلمون ويهمنا تشجيع الإسلام فى مفهومه العادل، ولا نريد تشجيع « الإسلام - المنتحل » الذى يروج الأساطير والتطرف. وإذا كان البعض لا ينظرون بعين الرضا إلى إعطاء المشروعية (لهذا الحزب)، فهذا أمر يخصهم.. وفيما يخصنا، فإنه لا يُعقل أن نطبق الديموقراطية على الشيوعيين ونحرم منها التيار الذى يحبذ الانتماء الروحى {...} لا يمكن للديمقراطية {...} أن تكون انتقائية ».

وبعد ذلك ببضعة أسابيع، اختار رئيس الوزراء أن يبرر المبادرة الجزائرية للإعلام الفرنسى على الوجه التالى:

« تجرى، حاليا، فى العالم الإسلامى، تجربة فريدة من نوعها، إنها المرة الأولى التى تعترف فيها دولة، أى الجزائر، بحركة متشددة باعتبارها حركة سياسية. لقد اخترنا هذا الطريق لأننا نعتقد أن أفضل طريقة للتحكم فى الظاهرة هو فهمها، واستيعابها ومحاورتها.

لقد اخترنا الطريق الديمقراطى طريق الحكمة. وعندما توصلنا إلى الحوار على المستوى الديمقراطى مع جبهة الإسلام السياسى، أو مع الإسلام السياسى أو مع المتشددين، أو مع الأصوليين، كما تشاءون، كنا نثق فى حججنا وفى أساليبنا. إن ظاهرة التشدد ليست حديثة، لكنها بدأت فى الستينات والسبعينات. وفى الواقع، لقد تخللت هذه الحركة جميع شرائح المجتمع. لقد وجدت الحكومة نفسها أمام أحد اختيارين: إما الدخول فورا فى صراع، أو التصرف بذكاء وفقا لمناهج أخرى. هل لديهم من يمثلونهم؟ نعم، طبعاً، إننى أعتبر حزب الإسلام السياسى حزبا مثل أى حزب آخر. ومن الناحية الرسمية، لديهم قادة، ومتحدث باسمهم،

تناقشت -أنا شخصيا- معه مرتين. فهو معقول ومتعقل مثلكم ومثلى. وبالطبع لا يمكننا أن نصدر حكمنا على حزب بناء على أقواله [...] علينا إذن أن ننتظر مؤتمرهم لكى نرى الأشخاص الذين سينتخبون من القاعدة. وبناء على ذلك يمكننا القيام بتقييم أصح»[1].

لايثير الدهشة أن يكون عباس مدنى هو قائد الجبهة الجديدة. وهو من مواليد ٢٨ فبراير ١٩٣١ فى سيدى عقبة بن نافع فى جنوب شرق الجزائر، وهو أب لستة من الأبناء بينهم بنت واحدة. كان والده إماما، وتلقى عباس مدنى تربية إسلامية تقليدية فى الكتّاب، درس الشريعة الإسلامية فى سيدى عقبة فى بداية الأمر، ثم فى بسكره بعدذلك حيث استقرت عائلته فى ١٩٤١. وهناك ذهب إلى مدرسة ثانوية فرنسية لمدة عامين. بدأ دخول المجال النضالى عن طريق اللجنة الثورية من أجل الوحدة والنشاط، وهى من أسلاف جبهة التحرير الوطنية، التى انضم إليها فى أول يناير ١٩٥٤ مع رابح بيطاط ثم مع بن بولعيد، وهما قائدان تاريخيان لجبهة التحرير. وسُجن يوم ١٧ نوفمبر ١٩٥٤[2]، ولم يطلق سراحه إلا بعد الاستقلال، وعند ذلك استأنف دراساته فحصل على ليسانس الفلسفة من جامعة الجزائر، وعلى دكتوراة الدرجة الثالثة فى علم النفس (وتناولت رسالته التعليم الجزائرى) وعلى دكتوراة الدولة فى علوم التربية فى لندن[3]. ودخل المجال السياسى من أجل إدانة ميثاق الجزائر نظراً «لصبغته الاشتراكية». وكان قريبا من جمعية القيم التى تم حظرها فى ١٩٦٦، وكان عضوا فى أول مجلس من المجالس الشعبية للولايات فيما بين ١٩٦٩ و١٩٧٤. وعرف بعد ذلك أنه كان، فى عهد سحنون، أحد القادة الأوائل الذين ساهموا فى المظاهرات الأولى. وألقى القبض عليه يوم ١٥ ديسمبر ١٩٨٢ بعد المظاهرة الإسلامية الكبرى الثانية فى تاريخ الجزائر (فى الكلية المركزية فى الجزائر فى نوفمبر ١٩٨٢)، وأطلق سراحه فى ١٩٨٤. وهو يفضل ارتداء الجندورة وهى أوسع من القميص الشرعى الذى يرتديه بن حاج. وعندما وصل إلى رئاسة جبهة الإنقاذ الإسلامى كان قد بلغ عمره ٥٩ عاما. وكان مساعدوه أقل شهرة منه: بن عزوز زبده، وكيل الجبهة، الذى كان يُنظر اليه على أنه

---

(١) فى حوار أجرته محطة RTL مع رئيس وزراء الجزائر يوم ٢١ يناير ١٩٩٠.

(٢) بعد اشتراكه فى محاولة تدمير إذاعة الجزائر التى تم إجهاضها.

(٣) وكان موضوع الرسالة التى ناقشها فى لندن مقارنة أنظمة التعليم الفرنسية والانجليزية والجزائرية. وكتب عباس مدنى دراسات عديدة عن «مشاكل التربية فى العالم الإسلامى» و«الأسرة ومشاكلها المعاصرة». و«أزمة الفكر المعاصر والبديل الإسلامى» و«مشكلات إبستمولوجية المعرفة التاريخية».

الشخص الثالث فى هيراركية الحزب، وهو إمام مسجد القبة، ويعتبر هذا المسجد من الركائز الأساسية لحركة الإسلام السياسى الجزائرى. وهو مناضل قومى حصل على ليسانس فى الأدب العربى ومدير تحرير «المنقذ» لسان حال جبهة الإنقاذ.

١١- الشارع والانتخابات

قبل أن يحين وقت قياس قوتهم عن طريق الانتخابات، يمكننا قياس قوة أولئك الذين يرشحون أنفسهم ليحلوا محل جبهة التحرير الوطنية بناء على قوة تأثيرهم فى الشارع. وفى هذا المجال تظهر على الفور قوة الإسلام السياسى، وهذا عنصر من عناصر قوته على درجة عالية من الأهمية. وهناك ثلاث مظاهرات أوضحت بجلاء وجود عنصرين يستقطبان الساحة السياسية. وكانت المظاهرة الأولى بمثابة المفاجأة الكبرى فى الساحة السياسية عندما نظمت جبهة الإنقاذ الإسلامية (الحديثة العهد) إحدى أكبر مظاهرات المعارضة فى تاريخ الجزائر، تعبيرا عن ردها على مظاهرة قامت بها بضعة مئات من النساء احتجاجا على قانون الأحوال الشخصية[١].

وكانت مظاهرة جبهة الإنقاذ تتكون من عشرات الآلاف من النساء، يسبقن مئات من الرجال، وتردد شعارات تؤيد تطبيق الشريعة الإسلامية (وكانت المطالبة بإلغاء الاختلاط من بين هذه الشعارات). وكانت هذه هى المرة الأولى التى تظهر فيها الطاقات الكامنة الهائلة المتوفرة لدى الإسلام السياسى. وفى يوم ٢٠ أبريل ١٩٩٠ نظمت جبهة الإنقاذ مظاهرة تسمح لها باستعراض قوتها -للمرة الثانية- على حساب جبهة التحرير الوطنية. إذ كان من المقرر أن تقوم هذه الأخيرة باستعراض قوتها فى نفس اليوم، وبما أن نظام الحكم لم يكن واثقا من انتصاره فى مثل هذه المواجهة، فقد قام بإلغاء هذا الاستعراض، واستطاع أن يحصل على تأييد قائدين من قادة الإسلام السياسى (سحنون ونحناح) من أجل محاولة للتوصل إلى انسحاب مماثل من طرف معسكر جبهة الإنقاذ الإسلامى. ولكن هذه الأخيرة تشبثت بموقفها ونظمت المظاهرة فى الميعاد المحدد لها وأبرز

---

(١) كان موضوع الاحتجاج تشريعا رأين أنه يكرس عدم المساواة بين الرجل والمرأة. وبالفعل فإن المادة السابعة تحدد سنا مختلفا للزواج لكل جنس (٢١ سنة للرجل و١٨ سنة للمرأة) وتكرس المادة الثامنة تعدد الزوجات (٤ زوجات). وتضع المادة الحادية عشر مبدأ «وقوع مسئولية عقد زواج المرأة على عاتق الولى سواء كان والدها أو كان أحد أقاربها. وتحرّم المادة الواحدة والثلاثون زواج المسلمة من غير المسلم. وينص الجزء الثانى على عدد معين من أشكال عدم المساواة بين الرجل والمرأة فى مجال الإرث، أما المادة ٢٢٢ فهى ترجع القارئ إلى الشريعة فى حالة عدم وجود إشارات فى نص القانون.

النجاح الكبير، الذى حققته هذه المظاهرة، القدرة المحدودة لنحناح وسحنون فى مجال التأثير الشعبى. وكرس هذا النجاح بوجه خاص هزيمة نحناح -الذى كان قبل ذلك على هامش اتجاه هذه الجبهة- عندما ظهر واضحا فى ذلك اليوم الخطأ الذى ارتكبه[1]. وفى اليوم التالى لهذا الحادث، أبرز سعيد سعدى، قائد التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية تأثير هذا الاستعراض الجديد لقوة جبهة الإنقاذ على الوجه التالى:

«مما لا شك أن هذه المظاهرة كانت -من الناحية السياسية والنفسية- بداية لصفحة جديدة فى بلادنا. لم يعد الأمر يتعلق بمعرفة ما إذا كانت جبهة التحرير ستظل فى السلطة أم لا -فوجودها فى السلطة مجرد وجود صورى- وإنما المهم ما سيأتى بعد ذلك...»[2].

وفى يوم ٨ مايو جاء دور المعارضة غير الإسلامية لقياس قوتها، ذلك أنه رغم أهمية المظاهرة التى نظمتها[3]، فإنها لم تتوصل إلى محو ذكرى النجاح الذى أحرزته جبهة الإنقاذ والتى ضاعفت -إلى جانب ذلك- من عدد التجمعات التى نظمتها فى البلاد. وهذه المظاهرة إذا لم تكن قد أثبتت بالفعل وجود «جبهة ثانية ضد الإسلام السياسى» (كما ورد فى مقالة نشرت فى جريدة لوموند الفرنسية يوم ١٠ مايو ١٩٩٠) -ومثل هذا التحليل يفترض أن جبهة التحرير الوطنية مازالت ذات فعالية- فإنها تشهد على أية حال أن الساحة السياسية الجزائرية يستقطبها عنصران. وقد كان على جبهة التحرير الوطنية، رغم ذلك، أن تثبت قوتها على الساحة -فتوصلت، بفضل حشد قومى على نطاق واسع، تعضده أفواج تأتى عن طريق السكة الحديد والأتوبيسات- إلى أن يتواجد فى الشارع عدد لا بأس به من المواطنين كفيل بأن يخدع أقل المراقبين علما بالموقف. ولكن الجماهير التى احتشدت هنا، أتى معظمها (أى تم نقلها) من الريف، ويعتبر ذلك دليلا على قدرة هذا الحزب القديم على أن يتطابق -بطريقة شبه كاملة- مع جهاز الدولة (الذى يستطيع أن يفرّغ الريف والبلديات والشركات الوطنية من أفرادها لحشدها للذهاب للعاصمة). لكن ذلك لا يعد دليلا على قوته «الأيديولوجية» التى تسمح له بالفوز فى الانتخابات. وإذا كان

---

(١) لقد أثّر على هزيمته عندما لم يدع صراحة مناضلى حركته إلى إعطاء أصواتهم لجبهة الإنقاذ فى انتخابات يونيو، وضاعت عليه بهذه الطريقة فرصة النصر.

(٢) فى حوار أجرته مجلة *Le Point* ٢٥ أبريل ١٩٩.

(٣) قام بتنظيمها كل من حزب الطليعة الاشتراكية والتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية والحركة الديمقراطية للتجديد الجزائرى والحزب الاشتراكى الديمقراطى والرابطة الجزائرية لحقوق الإنسان. أما جبهة القوى الاشتراكية فقد حاولت أن تشق طريقها الخاص ودعت إلى تجمع يوم ٣١ مايو.

هناك من يشكك فى ذلك، فإن الأحداث أثبتت فيما بعد صحة مقولتنا. ويبدو لنا فى نفس الوقت أن الشرطة السرية وظفت مواهبها من أجل بقاء نظام الحكم. إذ قامت بتدنيس مقابر الشهداء وبتغطيتها فى نفس الوقت بعبارات تدين -باسم الإسلام- بروز المقابر فوق سطح الأرض(١). وهناك كذلك أشكال أخرى من الممارسات التى تثير الشك مثل إحراق بعض الأضرحة فى الوقت المناسب لإثارة غضب الطرق الصوفية- التى هى وعاء للتقوى الشعبية- ضد مناضلى الإسلام السياسى. وهكذا تصبح جبهة التحرير الوطنية فجأة مدافعا يقظا عن الإسلام -مثل ملك المغرب قبل ذلك بعدة أعوام أو مثل معمر القذافى إبتداء من عام ١٩٨٦- وذلك فى إطار حملة واسعة شنتها الصحافة الوطنية (ورددتها بإخلاص وسائل الإعلام الأجنبية، بل تسرع بعض الباحثين فى إطار المؤسسات الأكاديمية فى اعتبار ذلك عنصرا من عناصر الإشكالية(٢)) تقابل بين «الإسلام الطيب» و«الإسلام السئ»، هذا مع العلم أن نفس هذه الجبهة كانت -فى عهد «الثورة الزراعية»- تهاجم الزوايا والجمعيات الدينية الأخرى. وهناك جانب آخر مظلم فى هذه الحملة الانتخابية الأولى، وهو هذا الانتهاك لرموز الثقافة الشعبية، ونذكر على سبيل المثال حفلات الموسيقى التقليدية(٣). ورغم أن هذه التجاوزات تثير الشك لدى عدد معين من المراقبين، فهذا لا يمنع أن نظام الحكم استغلها لشن هجوم إعلامى ضخم. ووصل انقسام صفوف المعارضة غير الإسلامية إلى قمته يوم افتتاح الحملة الانتخابية. ولم يتوصل حزب الطليعة الاشتراكية إلا إلى تقديم عدد ضئيل من المرشحين. وتتصارع مجموعات مختلفة على تقسيم «الغنيمة» البربرية. وفى بداية الأمر كان يبدو أن آية أحمد -الذى عاد بعد نفيه لمدة طويلة- يحظى بنجاح شعبى فعلى. ولكن اتضح -شيئا فشيئا- أن تأثير خطاب الإبن المدلل للحزب الاشتراكى الفرنسى (والذى لا يألو جهدا فى مساندته) لا يستطيع تجاوز حدود الجيتو العرقى الذى يكمن فى القبائل التى ينتمى إليها أصلا. أما بن بللا فيبدو أن حرصه على تقييم القوى الموجودة على الساحة قبل أن يتخذ موقفا نهائيا قد جعله يفضل منح أجازة للحركة التى يقودها: «الحركة من أجل الديمقراطية فى الجزائر» بمقاطعة الانتخابات. أما قوائم المستقلين فتحتوى هنا وهناك على بعض المعطيات

(١) اختفت أشكال العنف المتشدد المفترض غداة ظهور نتائج انتخابات شهر يونيو،ولكنها عادت للظهور مرة ثانية بطريقة أكثر حدة عندما اقترب ميعاد حملة الانتخابات التشريعية بل ازدادت عنفا واقترنت بتخريب رموز أخرى تتعلق بالقومية.

(٢) انظر:

ROUADJIA Ahmed, "Islam contre Islam", in "Le FIS à l'épreuve des élections législatives", *Les Cahiers de l'Orient*, nº 23, 1991.

(٣) وخاصة خلال حملة الانتخابات التشريعية فقد قام مناضلون مفترضون فى جبهة الإنقاذ بعرقلة حفلات موسيقية.

المجهولة، ففى مزاب[1] -على سبيل المثال- تعكس القوائم رفض الأباضيين[2] (من البربر) لجبهة التحرير الوطنية ولجبهة الإنقاذ الإسلامية. ولكن بما أن هاتين الجبهتين هما الوحيدتان اللتان كانتا قادرتين على تقديم مرشحين فى كل الدوائر تقريبا، فلم يكن من الممكن تحاشى صدمة «المواجهة». وقبل الانتخابات ببضعة أيام، لجأ نظام الحكم إلى مناورة أخيرة ترمى إلى الحد من إيرادات جبهة الإنقاذ المالية، فحظر النظام عمليات التهريب التى كان يتغاضى عنها، والتى كان يقوم بها مئات من الشباب، الذين يُفترض أنهم متعاطفون مع التيار الإسلامى. وفى المطار تمت فجأة مصادرة النجف المصرى والملابس الجاهزة التركية، والأجهزة الإلكترونية الآتية من تايوان وقطع الغيار الأوروبية، كل هذه السلع التى كانت تملأ حقائب المهربين الجزائريين. وإذا كان هناك انعكاس لهذا الإجراء على ثقل جبهة الإنقاذ، فمن الواضح أنه كان محدودا. ومن الأرجح أن هذا القرار تسبب فى زيادة حدة الشعور بالإحباط لدى نسبة معينة من الشعب التى كانت تعتمد فى معيشتها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على هذا التحويل غير الرسمى (الذى تزايد انتشاره) لمدخرات المهاجرين بالعملة الصعبة [3]. ورغم ذلك حققت جبهة الإنقاذ فى هذه الانتخابات التى اجريت يوم ١٢ يونيو انتصارا ساحقا.

١٢- يونيو ١٩٩٠ : دروس الانتخابات

من صناديق تلك الانتخابات الحرة، الأولى فى تاريخ الجزائر المستقلة، خرج سيل من بطاقات التصويت يشهد على انتصار كبير أحرزته جبهة الإنقاذ الإسلامية. لقد أصبحت تسيطر على ٨٥٣ بلدية من ١٥٥١ بلدية وعلى ٣٢ ولاية من ٤٨ ولاية. ولا تعكس هذه المعطيات كل حجم انتصار الإسلام السياسى. لقد حصلت جبهة الإنقاذ على أغلبية الأصوات فى جميع المدن الكبرى: أى على ٦٤,١٨٪ من الأصوات فى العاصمة، و٧٠,٥٧٪ فى وهران و٧٢٪ فى قسنطينة. وسيطرت على جميع بلديات ولاية الجزائر (وعددها ٣٣ بلدية) وعلى جميع بلديات بليدة

(١) منطقة صحراوية فى جنوب الجزائر على بعد ٩٠٠ كم من العاصمة.

(٢) الإباضية إحدى فرق الخوارج، وربما يكون بعض البربر قد اعتنقوا فكر هذه الفرقة.

(٣) فى ١٩٧٩، بينما كان دخل القطر المصرى من إيرادات المهاجرين لا يتجاوز ٢٩ مليون دولار، كان المهاجرون الجزائريون يرسلون إلى أرض الوطن ٢١١ مليون دولار. وفى ١٩٨٥ انقلبت الأوضاع، فأصبح المهاجرون المصريون يرسلون إلى وطنهم ٣ مليار دولار بينما لا يرسل المهاجرون الجزائريون إلا ٣١٣ مليون دولار.

توزيع المقاعد وفقا للاتجاهات [1]

المجالس الشعبية	المجالس الشعبية فى الولايات
جبهة التحرير الوطنية ٤٧٩٩ (٣٦,٦٪)	٦٦٧ (٣٥,٦١٪)
الحزب الاشتراكى الديمقراطى ٦٥ (٠,٥٠٪)	٦ (٠,٣٦٪)
حزب الطليعة الاشتراكية ١٠ (٠,٠٨٪)	١ (٠,٠٥٪)
التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية ٦٢٣ (٤,٧٥٪)	٥٥ (٢,٩٤٪)
الحزب الوطنى من أجل التضامن والتنمية ١٣٤ (١,٠٢٪)	٨ (٠,٤٣٪)
جبهة الإنقاذ ٥٩٨٧ (٤٥,٦٦٪)	١٠٣١ (٥٥,٠٤٪)
حزب التجديد الجزائرى ٦١ (٠,٤٦٪)	٤ (٠,٢١٪)
الحزب الاجتماعى الليبرالى ٥ (٠,٠٤٪)	٢ (٠,١١٪)
الحزب الجزائرى للإنسان - رأس المال	---
حزب الوحدة العربية الإسلامية الديمقراطية ٢ (٠,٠١٪)	

(١) لم تكن التشكيلات ممثلة فى جميع البلديات.

(وعددها ٢٩ بلدية) وعلى جميع بلديات قسنطينة (وعددها ١٢ بلدية) وجميع بلديات جيجل (وعددها ٢٨ بلدية)[١] ولنستبعد أولاً افتراض أن المخالفات[٢] المحتملة للانتخابات قد تكون تسببت فى قلب ميزن القوى الموجودة، فإن أقصى ما كان يمكنها أن تفعله هو تضخيم النتائج. فعندما تتحدث وسائل الإعلام المناهضة لجبهة الإنقاذ عن «نسبة المساهمة الضعيفة للغاية» فى الانتخابات (أى أن ٦٥٪ فقط من السكان ساهموا فيها) من أجل التقليل من شأن نتائجها، فإن ذلك يؤدى إلى النتيجة العكسية أى أنه يضخم من قيمتها: إذ أنها بالفعل المرة الأولى التى لا تتطابق فيها مصالح جهاز الدولة مع حجم هذه المساهمة. وإذا أخذنا فى الاعتبار نسبة المساهمة فى الانتخابات السابقة، فإن اشتراك ٦٥٪ من المواطنين تعتبر نسبة مرتفعة للغاية. ولا يبدو لنا أن نظام الانتخاب بالتوكيل قد أثّر على طبيعة التصويت النسائى (وهو النظام الذى يسمح لأحد الزوجين بالانتخاب بالنيابة عن الطرف الآخر، وبالتالى يقوم فى معظم الأحيان الزوج بالانتخاب بالنيابة عن زوجته). وعلى عكس ما يتسرع فى كتابته الدارسون الغربيون لهذه الظاهرة، فإننا لا نعتقد أن المرأة تمثل جزيرة لا تتفاعل مع ما يحيط بها، وأنها بالتالى تمثل جزيرة تقاوم المد الإسلامى. وحتى إذا كان هذا هو الحال فى إطار شريحة ضيقة من النخبة التى تعيش فى المدن، فلا يوجد شئ يثبت عدم قدرة هاتيك المناضلات على تجاوز عقبة القانون[٣].

ويمكننا استنباط ثلاثة دروس من نتائج هذه الانتخابات: أولاً، انهيار جبهة التحرير الوطنية ولو لمجرد أنها لم تكن قادرة على التأثير على سير الانتخابات كما كانت تفعل دائما. وبالاضافة إلى تهالكها النابع من احتكار السلطة لمدة ٢٨ عاما، فقد كانت تتصارع بداخلها توترات عنيفة بين معسكر الإصلاحيين المقربين من الرئاسة وبين الحرس القديم المكون من أنصار الخط الذى كان يتبعه بومدين، وكان أولئك الأنصار قد عادوا بقوة أثناء المؤتمر الأخير للحزب. وقد يكون الرئيس

---

(١) حصلت جبهة الإنقاذ فى ستة بلديات على مايزيد عن ٨٠٪ من الأصوات، وفى تسعة بلديات أخرى على نسبة أصوات تراوحت بين ٧٠٪ و ٨٠٪، وفى تسعة بلديات أخرى تراوحت بين ٦٠٪ و ٧٠٪، وفى ستة بلديات أخرى تراوحت بين ٥٠٪ و ٥٩٪، وفى البلدية الوحيدة من ولاية الجزائر، التى لم تحصل فيها على الأغلبية المطلقة، فقد حصلت على ٤٩.٥٪ من الأصوات. ذكر هذه الأرقام:

KAPIL Arun, "Chiffres-clés pour une analyse", in *Les Cahiers de l'Orient*, n° 23, 1991, p. 41 et suiv.

(٢) على عكس ذلك، فقد أدينت الأساليب التى لجأت إليها جبهة التحرير الوطنية فى الجنوب (حيث كان لديها إمكانيات كبيرة للتأثير على رأى البدو).

(٣) تضمن القانون الجديد للانتخابات (فى أكتوبر ١٩٩١) تحديد العمل بنظام الانتخاب بالتوكيل، وأعلن المجلس الدستورى الجزائرى، بعد ذلك بمدة قصيرة، أن نظام التصويت بالتوكيل غير دستورى.

الشاذلي بن جديد قد استحسن (ولم يعمل على تيسير الأمر كما يحاول الترويج لذلك بعض أعدائه) مساهمة جبهة الإنقاذ الإسلامية فى حدود ٣٠٪ من الأصوات من أجل التغلب على مقاومة «المخلصين للخط الاشتراكى» لسياسته الانفتاحية. ثانيا: أطاحت انتخابات ١٢ يونيو بهذه الآمال الكاذبة، وحيث إنها كرست -إضافة إلى انهيار جبهة التحرير الوطنية- الأغلبية الواضحة التى حصلت عليها جبهة الإنقاذ، ولم يكن ذلك راجعا إلى القانون الانتخابى إلا بنسبة ضئيلة، وكان هذا القانون ينص على إعطاء أغلبية المقاعد للقائمة المنتصرة، وكان أعضاء جبهة التحرير الذين ساهموا فى وضع هذا النص يأملون أن يكون حزبهم هو المنتصر. وإذا نظرنا إلى هذه المعطيات من الناحية الجغرافية فإن ذلك يزيد من حدة هذه النتيجة التى تعطى «الجزائر التى يعتد بها» فى الشمال للإسلام السياسى، بل إن هذه النتيجة تزيد من حدة الشك فيما يتعلق بحقيقة النتيجة التى حصلت عليها جبهة التحرير الوطنية فى جنوب اشتهر أكثر من غيره بسهولة التلاعب به فى الانتخابات.

أما الدرس الثالث الذى يمكننا استخلاصه من هذه الانتخابات فهو عدم وجود التشكيلات البديلة أو وجودها فى حالة من الضعف الشديد الذى تعانى منه.

فتحت راية جبهة القوى الاشتراكية بقيادة آية أحمد -التى أسئ إليها بقرار الامتناع عن الاشتراك فى الانتخابات- لا يبدو أن فكرة الديمقراطية كانت قادرة على الخروج من الجيتو الإقليمى القبائلى. أما فيما يخص التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية وحزب الطليعة الاشتراكية (الذى اختفى تماما من الساحة السياسية) فقد اتضح أنه عندما يتم تحقيق إطار تعدد الأحزاب لا تكفى الديمقراطية وحدها للتوصل إلى الأغلبية فى الانتخابات.

أما «المستقلون» فإنهم لم ينجحوا - على أية حال - فى تكوين بديل اختراقى أو لم ينجحوا حتى فى تكوين خط رجعة للمتعاطفين مع جبهة التحرير كما تصور بعض المراقبين.

١٣- هزيمة جبهة التحرير الوطنية أم انتصار جبهة الإنقاذ الإسلامية؟

إذا نظرنا إلى النتائج الأولى بطريقة اجمالية فهى تثبت أن التأثير «المنفّر» للغة جبهة الإنقاذ التى يفترض أنها متطرفة - وللممارسات الحقيقية التى يقوم بها بالفعل أحيانا مناضلو هذه الجبهة (وهى ممارسات مفترضة فى أحيان أخرى) - كان - فيما يتعلق بالمرأة والديمقراطية وحقوق الإنسان- أقل كثيرا فى المجتمع الجزائرى نفسه عن تأثيره فى الفرنسيين الذين يقرأون المجلات

الأجنبية بوجه عام والمجلات الفرنسية بوجه خاص. إن معظم التحليلات فى الغرب -بصرف النظر عن اتجاهها- تميل إلى التقليل من شأن الاختلاف فى تأثير هذه الأفكار المشار إليها. ورغم ذلك لا يجد معظم الناخبين (أى نسبة تتراوح بين ٥٥٪ و٨٢٪ حسب مناهج التحليل) تطابقا بين آرائهم وبين النواة المتشددة فى الإطار المرجعى للإسلام السياسى.

ومن البديهى أن «الأصوات الرافضة» كانت عنصرا هاما فى هزيمة الحزب الواحد القديم (أكثر من «أصوات الإنذار»[١] التى قد تكون من طابعها أن تتغير عندما يتم الانتخاب على المستوى الوطنى). وعلى عكس اعتقاد شائع للغاية، فإن هذا لا يمنع أن هذه «الأصوات الرافضة» ساهمت فى انتصار جبهة الإنقاذ الإسلامية. ورغم أن الأحزاب الأخرى -ابتداء من التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية حتى جبهة القوى الاشتراكية و«المستقلين»- لا تنقصها قنوات التعبير عن مجرد رفض جبهة التحرير، فإن جبهة الإنقاذ الإسلامية كانت الوحيدة التى استطاعت الحصول على هذه الأصوات. ماهو سبب هذا النجاح الذى أحرزه الإسلام السياسى؟

يكمن هذا النجاح أساسا فى قدرة جبهة الإنقاذ على أن تحول لصالحها أكبر وأهم الإمكانيات السياسية التى كانت متوفرة لدى جبهة التحرير. وتم هذا التحويل بطريقة إيجابية فى بداية الأمر وذلك بفضل طبيعة خطاب جبهة الإنقاذ الذى يعد -على المستوى الثقافى والأيديولوجى- نتيجة امتداد الديناميكية القومية التى سبق أن عبرت عنها / استغلتها جبهة التحرير الوطنية فى المجالين السياسى والاقتصادى. ثم تم هذا التحويل بطريقة سلبية، أى بفضل الوجه الآخر لعملية التطابق التدريجى الذى تم بين القوى السياسية -التى تستخدم مفردات تختلف عن مفردات جبهة الإنقاذ- وبين العالم الناطق باللغة الفرنسية، وفرنسا بالطبع، وخاصة بينها وبين نوع ما من النخبة الاجتماعية التى تعتبر مشبوهة نظرا لامتيازاتها الاقتصادية ولقربها من الدولة التى كانت تستعمر البلاد من قبل. إن تعارض خطاب جبهة الإنقاذ مع خطاب الإعلام الأوروبى، ساهم بالفعل فى إبراز أن مفردات مثل «الديمقراطية» و«حقوق الإنسان»، مفردات تنتمى إلى الثقافة الأجنبية، وهى تستخدم عادة من جانب الاعلام الأوروبى لمقاومة المضمون القومى الذى يقدمه الإطار المرجعى للإسلام السياسى. ومن المفارقات أن فرنسا (إعلامها وطبقتها السياسية معا) ساهمت بدور لا بأس به فى مهمة إفقاد القوى العلمانية مصداقيتها، لأن خطابها المتحمس لحماية

---

(١) «أصوات الإنذار» تعبير يطلق على أصوات الناخبين الذين قد يمنحونها أحيانا -خاصة فى انتخابات المحليات- إلى الحزب الذى لا ينتمون إليه تعبيرا عن «عدم موافقتهم» على بعض سياسات حزبهم. لكنهم لايفعلون ذلك فى الانتخابات على المستوى القومى. ويكون سلوكهم الانتخابى الأول بمثابة «إنذار» منبّه للحزب.

«المعسكر الديمقراطى» عندما تقابل مع خطاب جبهة الإنقاذ (التى تدين «حزب فرنسا») ساهم فى نفس الوقت -بكل تأكيد- فى التقليل من شأن هذا المعسكر وفى دفع شأن خصمه. إن إفراط تأييد التليفزيون الفرنسى[1] «للقوى العلمانية»، والإفراط فى استخدام بعض المفردات اللغوية ذات الإيحاءات السيئة فى إدانة مناضلى جبهة الإنقاذ («ذوى اللحى» حقا ولكنهم ليسوا قذرين»[2] بكل تأكيد ذلك أن عقيدتهم تفرض عليهم الاغتسال خمسة مرات يوميا)، وكذلك العدوانية الانتقائية للغاية التى يتسم بها خطاب مقدمى برامج التليفزيون عند تقديمهم «للرجل الذى يخيف فرنسا»[3]، بالإضافة إلى عجز المعلقين المستمر عن الفصل بين هذا «التشدد» الذى لايكفون عن الحديث عنه، وبين الأطر المرجعية الخاصة بالهوية والتى يشترك فيها جميع الجزائريين، كل ذلك سمح لجبهة الإنقاذ بتحويل كل الاعتداءات الفرنسية إلى مكاسب سياسية.

أما قمة المفارقات، فهى تكمن فى لجوء جبهة التحرير الوطنية باستمرار -فى إطار كفاحها ضد جبهة الإنقاذ- إلى الإسهاب فى استخدام خطاب الاعلام الفرنسى (فيما يخص العنف السياسى على سبيل المثال) وينجم عن ذلك عدة ثغرات فى شرعتيها التاريخية التى كانت قد أسستها -تحديدا- على قدرتها على الابتعادعن رموز المستعمر (بكسر الميم) وشفراته.

١٤- ١٩٩١ : إجهاض الاتجاه نحو الديمقراطية

بدا خلال فترة معينة أن مبادرة الانفتاح التى تمت فى أكتوبر ١٩٨٨ ستواصل طريقها حتى تصل إلى نهايتها الطبيعية: انتخابات برلمانية حرة. وكانت انتخابات يونيو قد أظهرت قدرة النظام على مواجهة فشله فيها. ولم يبق -بالطبع- إلا أن نرى ما إذا كان النظام سيقبل هذا الاختبار على المستوى القومى مرة أخرى، مع كل ما يترتب عليه إذا استدعى الأمر ذلك.

ورغم ازدياد ضعف جبهة التحرير الوطنية وانقسامها فهى لم تكن تريد أن تخسر اللعبة على المستوى البرلمانى كما كان الحال على مستوى البلديات، أو كان فى نيتها على الأقل بذل كل ما لديها من طاقات حتى ذلك الحين لكى تقلب الأوضاع لصالحها.

---

(١) إن استقبال البرامج الفرنسية فى دول شمال أفريقيا أمر فى غاية السهولة.

(٢) استخدمت مندوبة إحدى« الجرائد الكبرى فى فرنسا هذه العبارات فى إطار وصفها لإحدى المظاهرات التى نظمتها جبهة الإنقاذ.

(٣) استخدمت مجلة *Le Point* الفرنسية هذه العبارة -على غلاف عدد من اعدادها- بخصوص عباس مدنى.

١٥ - الهجوم المضاد

احتاجت خطة الهجوم المضاد، مع ذلك، عدة أسابيع لكى تتضح، لأن الصدمة الناجمة عن نتائج انتخابات يونيو كانت شديدة إلى درجة أنها خدّرت كل الطبقة السياسية الحاكمة. وبعد تأجيل النظام لإذاعة نتائج الانتخابات لفترة طويلة[١]، ربما استسلامه كذلك لإغراء محاولة التقليل من شأن نجاح جبهة الإنقاذ، حاول النظام خلال المرحلة الأولى[٢] أن يتبنى موقفا يؤكد أن نجاحهم ينحصر على المستوى المحلى كما حاول تحويل أرقام هذه الهزيمة إلى مكاسب ديمقراطية. وكان منطق رئيس الوزراء مولود حمروش -ولم يكن مخطئا من هذه الوجهة- يتلخص فى الآتى: إذا كانت نتائج الانتخابات ليست فى صالحنا، فإن هزيمتنا شهادة فى صالحنا أكثر من الانتصار الذى كان سيتبادر إلى الأذهان أنه غير قانوني- لأنها تشهد على رغبتنا فى الانفتاح الديمقراطى. وحتى لو كان هذا المنطق لا يصدر فى إطار خطة لكسب الجماهير مرة أخرى، فسرعان ما بدأت تتضح -فى لهجة الصحافة الرسمية على سبيل المثال- الخطوط العريضة لمثل هذه الخطة.

ولم يكن يثير الدهشة أن ينصب تكتيك النظام أساساً على إحداث انقسام داخل معسكر الإسلام السياسى. إذ يرمى هذا التكتيك إلى إضعاف مصداقية جبهة الإنقاذ عن طريق توريطها فى الإدارة المحلية ومما يزيد من حساسية هذا الموقف أن جبهة التحرير الوطنية تركت تلك البلديات فى حالة مالية متدهورة كما تم توا تخفيض الامتيازات التى يتمتع بها العمدة لعلاجها؛ ويرمى هذا التكتيك بعد ذلك إلى الاستفادة من التوترات الداخلية التى قد تترتب على مواجهة جبهة الإنقاذ لمقتضيات واقع البلديات، وإلى محاولة استغلال الانقسامات داخل جهاز القيادة إذا استدعى الأمر ذلك. وأخيرا حاولت جبهة التحرير تنمية تشكيلات إسلامية أخرى -وخلقها إذا استدعى الأمر ذلك- رأت أنها كفيلة بمنافسة جبهة الإنقاذ على أرضيتها، فيتم بذلك تفتيت قدرتها الانتخابية لكى تصل إلى الانتخابات البرلمانية فى ظروف تسمح لجبهة التحرير الوطنية «المجددة» بتعويض فشلها المأسوى فى الانتخابات المحلية. وقد تم بالفعل تنفيذ هذا التكتيك وإن كان بشكل إجرائى.

---

(١) لم يتم الكشف حتى يومنا هذا عن النسبة الدقيقة التى استند إليها خبراء وزارة الداخلية فى تحديد التوزيع الجديد للدوائر الانتخابية.

(٢) عبر النظام عن هذه المواقف عن طريق أقوال رئيس الوزراء ابتداء من يوم ٢٣ يونيو، ولم يدل الرئيس الشاذلى بأية تصريحات فى هذا الصدد، إلا بعد ذلك بفترة طويلة.

وحتى نهاية شهر يوليو (هذا الشهر الذى أصبح فى الواقع قصيرا نظرا لسفر بعض القادة إلى مكة، ولكثرة الالتزامات المدرجة فى جدول الأعمال الإدارية بالنسبة لباقى قادة جبهة الإنقاذ) اكتفت هذه الجبهة -دون حماس كبير- بإدانة النظام الذى يسير، كما يقول عباس مدنى، «كما لو كان هرما مقلوبا، رأسه لأسفل». فكان بذلك يطالب ضمنا بحل المجلس الشعبى الوطنى دون تحديد أجل معين لحدوث ذلك. كان أهم ما فى الأمر فى ذلك الحين هو احتواء أفواج الزائرين الأجانب المتواصلة (أفواج تنتمى إلى شتى المهن والاتجاهات: صحفيون، دبلوماسيون، مبعوثون سياسيون من اتجاهات مختلفة) ومحاولة مواجهة المهمة الصعبة .. مهمة تولى مهام الحصاد المهول الذى حصلت عليه جبهة الإنقاذ فى البلديات.

١٦- جبهة الإنقاذ وبلدياتها

لم تمض بعض أسابيع على تولى جبهة الإنقاذ أمور البلديات حتى أصدرت كل من الصحافة القومية[١] والصحافة الدولية، «شهادة فشلها»، من جميع النواحى، مع افتراض عجزها عن الوفاء «بالوعود المدهشة» التى كانت تعد بها ناخبيها، وافتراض أنها تواجه خيبة أمل متزايدة من طرف قاعدتها. وتصاعد من جوقة الاحتجاجات هذه، انتقادات لهذا المساس بالحريات الشخصية الذى يفترض أنه يمثل جوهر السياسة الثقافية لهذه الجبهة، وللعجز الهيكلى الذى يعانى منه أولئك المنتخبون الجدد فيما يخص قدرتهم علي الاستجابة لمطالب مواطنيهم الاقتصادية. وخلال مدة طويلة ظل من الصعب تحديد ماهية الواقع فى إطار كل هذا التدفق الهائل للشائعات. لقد تولت مجموعة سياسية لا تتمتع بقدر كبير من الخبرة العلمية فى مجال تحمل مسئوليات سياسية، زمام الأمر فى هياكل البلديات ذات الأحوال المالية المتدهورة غالباً، وفى إطار إعلامى يتميز بالطابع العدائى، خاصة وقد قامت السلطة المركزية مؤخرا بالحد من الاستقلالية التى تتمتع بها

(١) إلا فى بعض الحالات الاستثنائية التى تستحق الثناء عليها.

أنظر على سبيل المثال هذه اللهجة المختلفة التى تحدث بها كل من غانية لولوق وعقلى أية عبد الله اللذين يتعاونان مع المجلة الاسبوعية «الأحداث الجزائرية الراهنة» [*Algérie Actualité*] . فى حين أن لهجة هذه المجلة لا تتعاطف عامة مع جبهة الإنقاذ: «إن كل من يتصورون أن جبهة الإنقاذ سوف تتحطم بعد بضعة سنوات من إدارة (البلديات)، مخطئون، لأنهم لم يشاهدوا كيف يستقبل هؤلاء الرجال «رعيتهم»، ولم يروا صلابة معتقداتهم. لقد خاضوا المسألة الاجتماعية بمفردهم، وعلى أية حال، فسوف يصنعون دائما أشياء أفضل (مما فعلته) جبهة التحرير أيا كانت إمكانياتهم».

هذه المجموعة. منذ ذلك الحين أمكننا التأكد من أن توقعات الكوارث تلك، والتى كان من المفروض أن تؤدى إلى انهيار جبهة الإنقاذ، لم تتحقق أبداً، وأنه كان ينبغى -على الأقل- إضفاء بعض الظلال عليها. وبناء على ذلك، فما هى أهمية إدانة قرارات الجبهة -وربما كان الكثير من تلك القرارات من صنع الصحافة الحكومية (وخاصة فيما يتعلق بالحرب التى يفترض أن جبهة الإنقاذ أعلنتها ضد موسيقى «الراى[1]» -التى اتضح فى كثير من الأحيان أنه لا تأثير لها على غالبية الشعب العظمى؟ وربما كان بعض تلك القرارات قرارات اتخذها منذ مدة طويلة الأعضاء المنتخبون من طرف جبهة التحرير الوطنية، دون أن يثير ذلك الموقف أى نوع من الاستياء (مثل القرار الخاص بمنع ارتداء البنطلونات القصيرة أو القرار الخاص بغلق محلات الخمور). ومن البديهى أن جبهة الإنقاذ لم تحقق بتاتا معجزات، كما أنه بديهى أيضا أنها وقعت فى أخطاء فنية. وقد تكون هذه الجبهة قد لجأت إلى الحلول السهلة مثل الاكتفاء بالاجراءات الرمزية والدلالية[2] لأنه من الأيسر تنفيذها نظرا لخلوها من العواقب المالية. وكان اللجوء إلى مثل هذه الإجراءات هنا وهناك يخفى صعوبة فعلية -إلى حد كبير- فى التحكم فى موقف اقتصادى خارج إطار قرارتها. ولكن هل كانت جبهة الإنقاذ قد وعدت بتقديم هذا القدر من المعجزات الذى يدعيه أولئك الذين يصرون على التشنيع عليها فى جميع الأحوال؟ يبدو أن جبهة الإنقاذ استطاعت -فى معظم الأحيان- أن تعبئ كفاءات فنية لتولى المسئوليات فى مجال إدارة البلديات. وهذه الكفاءات كانت، على أقل تقدير، فى نفس مستوى الكفاءات التى كانت موجودة فى ظل المجموعة التى كانت تديرها قبل ذلك. بل إنه تم اللجوء فى كثير من الأحيان إلى شخصيات من خارج إطار الحزب يعود تقديرها إلى كفاءاتها فحسب. وفى المجال الاقتصادى[3] أدى تنظيم شبكات توزيع تؤدى إلى خفض أسعار البيع (الأسواق الإسلامية)- إلى طرح فكرة عن كيفية حل حشد نضالى مكثف (جبهة الإنقاذ) لبعض المشاكل التى اشتهرت بأنها مستعصية. وإذا كان كشف حساب جبهة الإنقاذ محدودا، ويتسم بالتناقضات فى بعض نواحيه، فهو على أية حال بعيد عن أن يكون

---

(١) خليط من الموسيقى العربية والغربية.

(٢) مثل الخطابات أو الإجراءات الخاصة بحظر الاختلاط، ونزع اللافتات القديمة التى كانت تحمل شعار «بالشعب وللشعب» لتوضع بدلا منها لافتات جديدة على واجهات البلديات كتب عليها «بلدية إسلامية» وهى بمثابة إعلان مسبق عن الإصلاح المحتمل لهذه المؤسسة.

(٣) ان التشابه الشديد-على المستوى الاقتصادى- بين البرنامج الذى أعلنته جبهة الإنقاذ يوم ٧ مارس ١٩٨٩ وبين خطاب الإصلاحيين فى جبهة التحرير يجعل من الصعب إبداء ملحوظات هامة بخصوص هذا البرنامج.

محصورا فى هذه «الهزيمة المروعة» التى كانت تشير إليها وسائل الإعلام على ضفتى البحر المتوسط[1].

١٧- وسيلة الاستمرار: فرق تسد

لم تكن جبهة التحرير الوطنية هى الوحيدة التى تريد أن تحد من طموحات جبهة الإنقاذ غداة انتصارها فى انتخابات ١٢ يونية. إذ أن الاتجاه الذى يقال عنه إنه ديمقراطى كان يشعر كذلك بصدمة نابعة من عدم نجاحه، وبادر -فى المرحلة الأولى- بتنظيم «ندوات ديمقراطية تفتقد إلى الإقناع»، وحاول الاتجاه الديمقراطى من خلال هذه الاجتماعات أن يوحد صفوفه. والمراقب الذى كانت تتاح له فرصة مشاهدة هذه الحشود المؤثرة التى تجتمع من أجل الصلاة فى الأماكن العامة والتى تنظمها جبهة الإنقاذ فى القبة أو باب الواد[2]، ثم ينتقل فى اليوم التالى ليرى صالونات فندق «سان جورج» حيث كانت توجد هذه الأعداد الضئيلة ممن ينتمون إلى المعارضة غير الإسلامية -هذا بالاضافة إلى وجود انقسامات شديدة بينهم -كان من الصعب على مثل هذا المراقب أن يتصور إمكانية حدوث انقلاب لميزان القوى خلال الفترة التى تفصل بين انتخابات البلديات وتكملتها المتوقعة على المستوى الوطنى.

حقا، يظل بن بللا الطرف المجهول فى المعادلة. فلأنه اختار مقاطعة الانتخابات، ظل نقيا دون

---

(١)انظر على سبيل المثال كشف الحساب الذى يفتقد إلى الظلال والذى يقدمه صلاح درويش فى مجلة "*Arabies*" التى تصدر فى باريس (بتاريخ مايو ١٩٩١):

«لقد فشلت جبهة الإنقاذ فشلا ذريعا فى البلديات (...) فإن كشف الحساب سلبى للغاية (...) بعد عام (من توليها هذه المسئولية)، فإن عدد إنجازاتها الملموسة عدد بسيط، ومشاكل الحياة التى تعهد المتشددون بحلها، ظلت دون حل، فتم تخريب عدة مشاريع سياحية (...) وبالنسبة لنجم ١٩٩٠ (عباس مدنى) لقد بدأت رقصة المذبوح ...الخ» (ص١٦). أنظر أيضا:
ROUADJIA Ahmed, "Le FIS à l'épreuve des élections législatives", op. cit., p. 75.

(٢) فى صلاة الجمعة التالية مباشرة للنصر الانتخابى الذى حققته جبهة الإنقاذ ظهرت بوادر الفرح الدينى الشعبى بطريقة يصعب وصفها. فقد تسبب تأثير الرياح العالية فى تقطيع السحاب بطريقة رآها بعض الناس معجزة حيث تصوروا أن يد الله تكتب اسم الجلالة فى السماء. فتعالى الصياح والنحيب حتى بدا صوت على بن حاج خافتا متقطعا. ولم يؤثر فى الناس احتجاج المسئولين عن الأمن من رجال جبهة الإنقاذ قائلين: «ليس هذا هو الإسلام».

هزيمة. وعلى ذلك كان ثمة اعتقاد من جانب جبهة التحرير أو المعارضة غير الإسلامية أو كليهما معا بأمكانية استخدامه -فى الوقت المناسب- كورقة «الجوكر». وهكذا، ظل بن بللا -خلال عدة أسابيع- موضع اهتمام شديد من طرف المراقبين. فبعد أن ظل فى المنفى مايقرب من عشر سنوات، حاول أول رئيس للجزائر أن يعود إلى الجزائر يوم ٢٨ سبتمبر ١٩٩٠ وأن يقلب لصالحه معطيات انتخابات يونيو، فى إطار مشبع بحملة واسعة من العلاقات العامة على المستوى الوطنى والدولى، وفى إطار رحلة اتخذت طابعاً رسمياً نظرا لعودته على ظهر باخرة تضم أنصاره وممثلى الصحافة الدولية. ولكن سرعان ما خابت توقعات أكثر المعجبين به تهورا، أو توقعات كل أولئك الذين كانوا يأملون أن يجدوا فى هذا الرجل السياسى العجوز خصما جديراً بالتصدى لطموحات جبهة الإنقاذ[١]. فلم تنجح مناورة بن بللا تجاه جبهة الإنقاذ والاتجاه الإسلامى نظرا لانتهازية خطابه. وحتى بعد عودته إلى وطنه، ظل بن بللا فى حالة ترقب وحاول بمهارة تحديد موقعه على «مستوى آخر» أو «فوق الأحزاب»، على مستوى يتناسب مع طموحاته، ولذلك تبنى خطابا يتسم إلى حد كبير بعدم الوضوح، بل كاد أن يكون غامضا تماما فى بعض الأحيان. ففى الوقت الذى هاجم فيه بشدة جبهة التحرير ووصفها بأنها «جمعية من المفسدين الذين يعلنون أنهم مصلحون»[٢]، أعلن معارضته العنيفة لجبهة الإنقاذ. لكنه أعلن فى موقف آخر أنه على استعداد للتحالف مع هذه الجبهة الأخيرة. وللدعوة للتصويت فى صالحها، ثم يأتى فى اليوم التالى ليكذب ذلك، ويطلق كرة اختبار يمينا، ويقوم بزيارة سرية يسارا. لكنه مع ذلك لم يستطع التوصل إلى أن يستعيد فى شباكه قدرا من الأنصار يتناسب مع طموحاته[٣]. صحيح أنه خرج

---

(١) خلال الأسابيع التى سبقت عودة بن بللا، كان يبدو لحسن زناتى (فى وكالة الأنباء الفرنسية) أنه يلاحظ فى شوارع مدينة الجزائر، وجود «الحجاب» لا يقهر عند «ذوى اللحى الذين يميلون إلى خلع ردائهم الدينى» وكانت ملاحظته هذه قد دفعته إلى التنبؤ بانكماش جبهة الانقاذ» فى اليوم التالى لعودة القائد العجوز. وتوقع عدد لا بأس به من الدارسين -الذين يعتبرون من بين أفضل المحللين- أن عودة بن بللا «جسديا» إلى الأرضية السياسية، سيكون لها أهمية أكبر من ذلك بكثير.
(أنظر على سبيل المثال .
DJEGHLOUL, in *Maghreb Machreq-Monde arabe*, n° 127, cité.
إذ يقول هذا الكاتب . «إن عودة بن بللا إلى الجزائر ستؤدى {...} بالضرورة إلى أعادة تشكيل اتجاه الإسلام السياسى»).

(٢) استشهاد ورد فى : SIAVOSH Ghazi, in *Jeune Afrique*, n° 1586, du 22 au 28 mai 1990.

(٣) وكانت مجلة *Tribune d'Octobre* (لسان حال الحركة من أجل الديمقراطية التى يقودها بن بللا) لا تستبعد يوم ٤ مايو ١٩٩٠ «التحالف مع أحزاب أخرى من أجل الدفاع عن العناصر الثابتة فى الأمة: الإسلام والعروبة». وعندما وصل بن بللا يوم ٢٨ سبتمبر إلى الجزائر، تم استبعاد هذه الفكرة:
«لن أقترن بحزب من أحزاب تيار الإسلام السياسى. لن أكون طرفا فى تحالف إسلامى».

خلال فترة معينة من موقف الترقب، عندما اتخذ موقفا واضحا مدافعا عن العراق. ولكن ذلك لم يسمح له بالحصول على تأثير ما فى جانب مناضلى جبهة الإنقاذ أو أنصارها. بل إنه لم يستطع التوصل إلى أن يظهر -بالنسبة للأحزاب الموجودة- كطرف وسيط لاغناء عنه، إذ يبدو أنه كان يحلم بالقيام بهذا الدور على غرار محمد مزالى فى تونس.

أما رغبة نظام الحكم -ومجهوداته بدون شك- فى إيجاد منافس لجبهة الإنقاذ فى إطار الإسلام السياسى، فسرعان ما تحققت. لأن إنشاء «الجبهة» لم يكن -فى الواقع- قد نجح فى تنظيم جميع الطاقات المتاحة على مستوى الإسلام السياسى. فقد كانت شخصيتان لهما وزنهما قد فضلتا البقاء مستقلتين: وهما الشيخ العجوز سحنون ومحفوظ نحناح (فيما يتعلق بسحنون فربما يكون قد تم استبعاده[١]). يقود سحنون «رابطة النداء الإسلامى» التى أنشئت بعد مظاهرات ١٩٨٨. وكانت هذه الرابطة تمثل، بعد قطيعة أكتوبر، الوعاء الأول على مستوى المؤسسات الذى استقبل حشد الإسلام السياسى. وعلى هامش الساحة الحزبية الصرفة، فإن هذه الرابطة تحافظ على كيانها باعتبارها متحدثا سياسيا. إذ أنه منذ إطلاق سراح الشيخ سحنون، تتجنب السلطة الإساءة إليه، وفى مقابل ذلك اتخذ هذا الشيخ عدة مواقف تؤيد نحناح ومناهضة لإدارة جبهة الإنقاذ. هذا لا يمنع أن عباس مدنى ظل يمثل هذه الجبهة الأخيرة فى رابطة النداء الإسلامى، (فهو يجلس بجوار محفوظ نحناح، وأ. جاب الله، ومحمد سعيد ... الخ) رغم اختلاف وجهة النظر -الذى عبر عن نفسه منذ وقت قريب للغاية- بين مدنى وبينهم.

وعلى عكس ذلك، فإن الصراعات بين نحناح وقادة جبهة الإنقاذ ليست حديثة العهد، فهناك إلى جانب التنافس الشخصى الواضح، أوجه نزاع قديمة. هناك شائعات -يمكن تصديقها إلى حد ما- تصر على أن نحناح قد لعب دورا فى مسألة مصطفى بويعلى، وأن هذا الدور كان أقربُ إلى صالح السلطة من صالح المجموعة المتطرفة الصغيرة. تؤكد هذه الشائعة أنه -على الأقل- ساعد وزارة الداخلية بإعطائها المعلومات التى حصل عليها عن هذا المتمرد المسلح بعد أن كسب ثقته وتحاور معه[٢]. واكتفى نحناح فى بداية الأمر بإنشاء «جمعية الإرشاد والإصلاح» التى اعتبرها

---

(١) فى تصريح لصحفى جزائرى قال سحنون: «إنهم لم ينتظرونا، فلم نكن موجودين (فى ذلك الحين)»
in *Algérie Actualité*, nº 1252, 12 octobre 1989.

وبخصوص نشأة جبهة الإنقاذ انظر:

KAPIL Arun, op. cit.

(٢) وهناك بصفة منتظمة شائعات حول على بن حاج تتهمه بالتمكن من الخروج من السجن بفضل بعض التنازلات التى قدمها لحارسيه فى السجن. أنظر الاتهامات التى يوجهها إليه الذين كانوا معتقلين معه، والتى تولت الصحافة المناهضة لجبهة الإنقاذ، نشرها على صعيد واسع فى:

AL-AHNAF et alii, op. cit.

غير سياسية، وكان يقدم الحجج هنا وهناك على أن الوقت ليس مواتيا «للانتقال الى العمل الحزبى»[1] لكن عدم قدرته الواضحة فى التأثير على ديناميكية الحشد الكبرى المتوفر لدى جبهة الإنقاذ، سواء على المستوى الانتخابى أو على مستوى الشارع، دفعته فى اليوم التالى لانتخابات يونيو ١٩٩٠، إلى أن يركب القطار الانتخابى بانشاء تشكيل خاص به، رغم تناقض ذلك مع التحليلات التى كان يقدمها من قبل. وبمناسبة الاحتفال بالذكرى الثالثة لانطلاق الانتفاضة الفلسطينية، أعلن نحناح يوم ٦ ديسمبر ١٩٩٠ إنشاء «حركة المجتمع الإسلامى» واختصارها «حماس» مما يذكرنا بـ «حركة المقاومة الإسلامية» الموجودة فى الأراضى المحتلة. فالانتفاضة التى تحتفل بعيدها الثالث، تزيد من شعبية الحركة فى الأراضى المحتلة وتأمل حركة «حماس» الجزائرية الاستفادة من شعبية «حماس» الفلسطينية. وتتلقى هذه الحركة حاليا تأييد حركة جنينية إلى حد كبير، وهى حركة الجزائر الإسلامية المعاصرة، فقد أعلن قائد هذه الحركة أن حركته اندمجت فى حركة الإرشاد لتخلق حركة المجتمع الإسلامى الجديدة. وتصر الصحافة الفرنسية[2] على تقديم هذه الأخيرة فى صورة تبرز اعتدالها فى مقابل تقديم صورة راديكالية لجبهة الإنقاذ. ويصل هذا الإصرار إلى حد أنها ترحب بنحناح قائلة: «الرجل الذى نجح فى الجمع بين الإسلام والديمقراطية». ورغم أن قدرة حركة المجتمع الإسلامى[3] على الحشد تبدو بوضوح أكبر فى بليدة (التى ينتمى إليها نحناح أصلا) فهى لا تزال لا تقارن مع قدرة جبهة الإنقاذ فى هذا المجال. لقد استطاعت هذه الأخيرة أن تجمع ١٥ ألف شخص تقريبا فى مدينة الجزائر يوم ٧ نوفمبر ١٩٩٠، وكان ذلك بمناسبة الاحتفال بالذكرى السادسة والثلاثين لبداية الكفاح المسلح.

وبعد أن تم الاعتراف بها رسميا يوم ٢٩ أبريل ١٩٩١، عقدت حركة المجتمع الإسلامى مؤتمرها التأسيسى يوم ٢٩ مايو ١٩٩١. وسرعان ما ظهر أن مناضلى هذه الحركة يمثلون وسيلة لتحقيق الانقسام داخل جبهة الإنقاذ، وأن جبهة التحرير تؤيد هذا العمل تأييدا كاملا. وهكذا وقعت معارك موجهة مخططة بين مناضلى حركة المجتمع الإسلامى وبين مناضلى جبهة الإنقاذ

(١) انظر على سبيل المثال حواره مع الاخوان المسلمين المصريين (فى لواء الاسلام، يونيو ١٩٨٩) حيث يحدد المسارى العديدة لدخول المجالس السياسى: «ان النشاط الحزبى لا يتلاءم مع الحقبة التاريخية التى نعيشها. لقد خرجت البلاد توا من مرحلة الحزب الواحد. إن أهدافنا ليست أهدافا قصيرة المدى. نحن نفضل التطور ببطء نحو عودة الإسلام». «سنساند الجبهة الإسلامية ... بنصائحنا». وفى جمعية نحناح فرع نسائى نشيط إلى حد كبير، لا علاقة له بالتصريحات التى يصدرها عن القضية النسائية.

(٢) وهى فى هذه المرة كذلك لا تهتم كثيرا بما تثيره على الساحة الجزائرية من أثر عكسى تماما لما تنتظره.
أنظر عدد مايو ١٩٩٠من مجلة *L'Express*.

(٣) التى تنشر مجلة النبأ.

التى تساندها -فى كثير من الأحيان- مجموعات صغيرة أكثر راديكالية (مثل التكفير والهجرة أو الجهاد) تسيطر على بعض المساجد الهامة[١].

وهناك عدد كبير من المجموعات الصغيرة المتطرفة التى تتحرك فى الواقع داخل إطار الإسلام السياسى دون الاعتراف بقيادة جبهة الإنقاذ. وهذه الجماعات معروفة إلى حد ما، مثل التكفير والهجرة وأنصار جماعة التبليغ التى غالبا ما يتسم أعضاؤها باللاعنف، ومجموعة صغيرة موالية لإيران تعرف باسم «السنة والشريعة»[٢] وهناك أيضا أنصار مايفترض أنه حزب الجهاد، ومجموعة «الأفغان» الذين منحتهم خبرتهم فى مجال حرب العصابات ضد القوات السوفيتية مكانة لا تتناسب مع مدة كفاحهم النضالى. وتحتفظ جميع هذه المجموعات بقسط معين من الاستقلالية تجاه جبهة الإنقاذ. ورغم أن هذه المجموعات الصغيرة لا تحاول منافسة هذه الجبهة الأخيرة فى مجال الانتخابات (وهى على أية حال لا تستطيع منافستها)، فهذا لا يمنع أنها تمثل -سواء تلاعبت بهم الشرطة واستخدمتهم أم لا- مصدر قلق بالنسبة لعملاق الإسلام السياسى، لأنهم يضعونه باستمرار فى مواقف صعبة بمزايداتهم المتطرفة، التى تأخذ وسائل الإعلام على عاتقها إلصاقها فورا بجبهة الإنقاذ. وفى بداية فترة حالة الطوارئ (وسنتناول ذلك الموضوع فيما بعد) فإن نسبة معينة من التوترات الموجودة داخل قيادة جبهة الإنقاذ ستنبع من خلافات حول ما إذا كان يتحتم التضامن مع هذا الهامش الراديكالى من اتجاههم أم لا[٣].

أما منافسة حركة النهضة الإسلامية، فهى أكثر جدية، وإن كان يبدو أن انغراسها لا يتجاوز المنطقة التى ينتمى إليها أصلا مؤسس هذه الحركة عبد الله بن جاب الله، الذى ينتمى أصلاً إلى بوشتاته فى ولاية سكيكدة. لقد ولد فى وسط مُعدم إلى حد كبير يوم ٢ مايو ١٩٥٦، وبدأ دراسة القانون فى جامعة عين الباى فى قسنطينة عام ١٩٧٤، ويصرح أنه -ابتداء من هذا

---

(١) وتسببت إحدى هذه المواجهات بين مناضلى «حماس» وأعضاء مجموعة التكفير والهجرة بمساعدة أعضاء مجموعتى «جماعة التبليغ» و«الجهاد»، فى إصابة خمسة أشخاص بجروح.

(٢) دخل بعض المسلمين الذين يفترض انتماؤهم إلى مجموعة «السنة والشريعة» قاعة الجلسات فى محكمة الجنايات فى بليدة يوم ١٦ يناير ١٩٩٠، واستولوا على رشاش أحد الحراس أثناء محاكمة أحد أنصارهم، وأخذ الحارس رهينة. وقائد المجموعة يدعى نصر الدين خليل وهو موظف بأحد مساجد بليدة. أما الأربعة الآخرون فهم على التوالى: تلميذان فى مدارس الليسية، وطالب جامعى وشخص عاطل. تعتبر هذه المجموعة ذات ميول شيعية ومرتبطة مع حزب الله الموالى لإيران. ومن المفروض أنها منغرسة فى عدة مدن فى شمال الجزائر. ومن المفروض أن المجموعات الشيعية متواجدة فى الأحياء الشعبية فى العاصمة (والتى توجد فى أطراف المدينة).

(٣) ويقال إن عباس مدنى -قبل بضعة أيام من القبض عليه- لم يعارض بشدة قيام الشرطة بمحاولات للقضاء عليهم.

الوقت- أسس مجموعة سينطلق منها حزبه بعد ذلك بست عشرة سنة. وتم استجوابه عدة مرات[١] وسجن مرتين، مرة فيما بين (١٩٨٢-١٩٨٤) ومرة فيما بين (١٩٨٥و١٩٨٦). وفى ديسمبر ١٩٨٨ أعطى القاعدة القانونية لحركته لتصبح جميعة «النهضة». وفى يوم ٣ أكتوبر حصل قائد هذه الجمعية على الاعتراف بها حزبا رسمياً يحمل نفس الاسم: «حركة النهضة الإسلامية»[٢]. ويذكرنا اسم هذه الحركة باسم حركة راشد الغنوشى فى تونس.

ومن بين العشرات الأخيرة التى تواجه جبهة الإنقاذ، نذكر جمعية تم الاعتراف بها قانونيا يوم ٢٦ مارس ١٩٩١ تحت اسم رابطة العلماء، وهى تعلن أنها بعث لرابطة قام بتأسيسها فى ١٩٣١ عبد الحميد بن باديس الذى تنتسب إليه. ونذكر كذلك جبهة الجهاد والوحدة وحزب الله الذى لا يعرف عنه الكثير[٣]، والذى يحتمل أن يكون قائده هو جمال الدين باردى. وتعبر هاتان الحركتان الأخيرتان عن وجودهما عن طريق إصدار بعض البيانات، أما حزب الأمة بقيادة يوسف بن خدة (وهو الرئيس السابق للحكومة الجزائرية المؤقتة التى تم انشاؤها قبل الاستقلال) فهو لم يتوصل إلى أن يسمعنا صوته، كما هو الحال بالنسبة لحزب التجمع العربى الإسلامى بقيادة على زغدود رغم حصوله على اعتراف السلطات به.

١٨- جبهة الإنقاذ والجيش

إذا كان الجيش لا يفلت -فى الجزائر مثلما هو الحال فى غيرها من الدول- من تغلغل الإسلام السياسى إلى أعماقه، فإن أركان حربه ومعظم ضباطه ظلت مصالحهم تتطابق تماما -خلال ستة وعشرين عاما- مع مصالح المؤسسة الحزبية، ومازالت مرتبطة ارتباطا وثيقا معها.

---

(١) فى إطار المواجهات التى دارت بين حركات الإسلام السياسى التى كانت فى مرحلة التكوين وبين أعضاء اللجنة الجامعية من أجل الثورة الزراعية التى كانت تمثل المأوى الرئيسى بالنسبة لليسار الناطق باللغة الفرنسية، والذى كان يؤيد نظام الحكم فى جامعة قسنطينة فى السبعينات.

(٢) مقر هذا الحزب فى قسنطينة. ويجلس جاب الله (وهو متزوج وأب لستة أطفال) فى هذا الحزب بجوار محمد الهادى عثمانة (الكرتير العام، وُلد فى ١٩٥٨) وراشد بوثلجون.

(٣) انظر

Arabies, Paris, mai 1991.

وعندما يتعلق الأمر بتحليل عودة هذا الساعد المسلح لسلطة جبهة التحرير الوطنية، على الساحة السياسية -بعد غياب لم يستمر سوى بضعة أشهر- فإن هذه التحليلات لا تأخذ فى الاعتبار المعطيات الاساسية الخاصة بارتباط المصالح بين الحزب الحاكم والجيش، بل إنها تمنح هذا الأخير وظيفة مستقلة عن جبهة التحرير، وهوية أيديولوجية[1] لم يتمتع بها الجيش -فى الواقع- أبداً. كان مثل جبهة التحرير، يعتبر جبهة الإنقاذ -منذ إنشائها- خصما خطيرا للغاية، لأن وصولها إلى السلطة كان يهدد بإنهاء عهد الحزب الذى يحكم الدولة منذ ١٩٦٢، وبذلك ينتهى عهد الامتيازات المادية الهائلة التى يتمتع بها جهاز الحكم: الجيش والحزب.

ويبدو لنا أنه ينبغى وضع المناوشات الأولى بين الجيش وجبهة الإنقاذ، فى هذا الإطار. وكان الجنرال شلوفى (وهو من المقربين إلى الشاذلى) أول من خرج عن تحفظه ليدلى بتصريحات تدين بطريقة ضمنية جبهة الإنقاذ وتتهمها باستغلال الديمقراطية «التى يدافع عنها الجيش»، من أجل محاولة فرض آرائها. وتسبب القرار الذى اتخذه الجيش بخصوص منع ارتداء الحجاب فى المستشفيات العسكرية، فى إثارة الخلاف من جديد. وازدادت حدته عندما قام على بن حاج بالإدلاء بعدة تصريحات استفزازية مناهضة للجيش أثناء حرب الخليج. وخلال واحدة من أهم المظاهرات التى نظمت فى الجزائر، اقترح على بن حاج أمام وزارة الدفاع القيام بتدريب متطوعين لكى يحلوا محل القوات المسلحة التى تخلت عن الدفاع عن العراق، وأدان نظم الحكم الخائنة والفاسدة -فى العالم العربى- تلك التى تشترى السلاح لتستخدمه فى محاربة الشعب. وبعد ذلك بيومين كان العنوان الرئيسى للصفحة الأولى من مجلة «الهداية» (وعلى بن حاج أحد قادتها): «الجيش الجزائرى وحرب الخليج: أسد عندما يحارب (الإسلام السياسى) وفى الحروب نعامة».

١٩- نحو المواجهة

قبل شهرين من الموعد المحدد لإجراء الانتخابات (٢٧ يونيو)، بدأ نظام الحكم يدرك حدود نتائج هجومه المضاد. فهو يتجه -إن لم يحدث شئ غير متوقع- نحو تكرار هزيمته الانتخابية. أو على الأقل، فإن خطر الفشل مازال ماثلا بنسبة مرتفعة لحد لا يمكنه تحمله. ذلك أن عمليات

(١) تحدث عدد كبير من المحللين عن الجيش هذا «المدافع التقليدى عن الديمقراطية فى الجزائر» وكانوا فى غاية الجدية عندما قالوا ذلك.

استطلاع الرأى، التى نشرت والتى لم تنشر[1] ، تسمح له أن يتحقق من حدود فشل جبهة الإنقاذ المفترض فى البلديات. واستأنف نظام الحكم اللجوء إلى استراتيجيات شبه شرعية. فلجأ إلى سلاحه القديم -إلى جانب الحملات الصحفية وإلى جانب المناورات الكثيرة التى يرجح أن الشرطة السرية تقوم بها- أى سلاح إعادة تقسيم الدوائر الانتخابية لكى ينقذ قضية جبهة التحرير الخاسرة. لقد كانت الديمقراطيات الغربية تلجأ دائما إلى هذا السلاح الأخير، حيث إن استخدامه «المتعقل» كان يسمح فى انتخابات الدوائر، باضفاء «الظلال» على أوجه الضعف المحلية التى تعانى منها التشكيلات التى تتولى السلطة. وقد لجأ المشرع الجزائرى -سواء بمساعدة فنية من طرف موظفى وزارة الداخلية الفرنسية المتخصصين فى هذا المجال أو بدونها- إلى إعادة تقسيم الدوائر الانتخابية بطريقة مكثفة للغاية. وبناء على ذلك التقسيم الجديد ارتفع عدد هذه الدوائر إلى حد كبير فى الجنوب -حيث إن كثافته السكانية ضعيفة، وإنه ظل مؤيدا لجبهة التحرير- ويصبح هذا العدد نادرا جدا فى الشمال فى المساحات المدنية الشاسعة التى ينتشر فيها نفوذ جبهة الإنقاذ، وذلك رغم أن عدد الدوائر الإجمالى عدد مرتفع للغاية[2]. ويصل التفاوت إلى حد أن عدد الأصوات اللازمة لانتخاب نائب يختلف بين الولايات بنسبة واحد إلى عشرة. وإذا قبلت جبهة الإنقاذ مبدأ دخول مثل هذه الانتخابات فإنها بذلك تقبل مبدأ إعدامها الشرعى. وبناء على ذلك فمن المنطقى أن يتسم الحوار بين السلطة وجبهة الإنقاذ، بتصاعد نبراته المتوترة. فانطلقت جبهة الإنقاذ فى طريق المطالبة بإعادة صياغة القانون الانتخابى. ولأول مرة بدأت تهاجم بن جديد أمام عدد كبير من الحاضرين. لقد شعر عباس مدنى أن رئيس الدولة نقض عهده، وهذا الانطباع ليس خاطئا تماما. وبناء على ذلك، طالب قائد جبهة الإنقاذ، لأول مرة، بإلحاح باجراء انتخابات رئاسية قبل الميعاد المحدد لها، وفى حالة عدم تحقيق هذا المطلب الأخير فإنه يهدد بمقاطعة الانتخابات البرلمانية. أما أعضاء مجلس الشورى الذين لا يزيد عددهم من بعضه عشرات فهم بعيدون كل البعد عن الاتفاق على الاستراتيجية التى ينبغى تبنيها. وانعقد اجتماع

---

(1) كان استطلاع الرأى الذى نشرته مجلة «أحداث الجزائر الراهنة» [*Algérie Actualité*] فى بداية شهر مايو -وبالطبع ينبغى إعطاء هذا الاستطلاع قيمة نسبية- لايزال يعطى جبهة التحرير فرصة الخروج منتصرة من الدور الثانى فى الانتخابات إذا استطاعت على الأقل الحصول على الغالبية العظمى من أصوات المعارضة غير الإسلامية. وكان هذا الاستطلاع يقدر توزيع الأصوات كالآتى: ٣٣,٤٪ لجبهة الإنقاذ، و٢٤٪ لجبهة التحرير «الاصلاحية»، و٨٪ لجبهة القوى الاشتراكية و٦,٤٪ للتجمع من أجل الثقافة والديمقراطية و٢٠٪ لـ «حماس» و٠,٧٪ للحركة من أجل الديمقراطية فى الجزائر.

(2) العدد الإجمالى للدوائر يرتفع إلى ٥٤٢ ومعنى ذلك إن الحزبين الكبيرين هما وحدهما اللذان يمكنهما أن يكون لديهما مرشحون فى جميع الدوائر. ولا تستطيع جبهة القوى الاشتراكية التقدم إلا إلى ٢٨٠ دائرة.

تنسيقى يوم ٢٧ أبريل فى مقر رابطة الدعوة الإسلامية، فجمع بين الشخصيات البارزة فى الإسلام السياسى: عباس مدنى ونحناح وبن جاب الله. وتم تأجيل دراسة اقتراح بخصوص تقديم قوائم مشتركة يساهم فيها أعضاء جبهة الإنقاذ بنسبة الثلثين. ويقترح عباس مدنى القيام بحملة من أجل تأجيل الانتخابات وإلغاء القانون الانتخابى ولكن نحناح يرفض مساندته فى هذا الاتجاه.

أما أحزاب المعارضة غير الإسلامية، فقد رفضوا كذلك القانون الانتخابى، باستثناء جبهة القوى الاشتراكية. إذ أنه بفضل سحر توزيع مولود حمروش للدوائر الانتخابية، أصبح لسكان تيزى أوزو (التى تعتبر منطقة نفوذه والتى يقدر عدد سكانها بحوالى مليون شخص) الحق فى انتخاب نفس عدد النواب الذى يحق لسكان العاصمة انتخابهم (والذين يرتفع عددهم إلى مليونين ونصف). وبالتالى اختارت جبهة الإنقاذ اللجوء إلى سلاح الإضراب.

لقد كانت تشكيلات المعارضة الأخرى، بما فى ذلك «حماس» تفضل ألا تتضامن مع جبهة الإنقاذ وكانت تطالب بحلها. وبدت الأيام الأولى من الإضراب كما لو كانت نكسة لاستراتيجية عباس مدنى. وإذا كانت الغالبية العظمى من خدمات البلديات قد توقفت، وإذا كان إضراب المواصلات قد شل المدينة، فيبدو أن نسبة كبيرة من القطاع الصناعى لم تتجاوب مع نداء جبهة الإنقاذ. وراحت وسائل الإعلام -مع جميع الاتجاهات- تعلن على الملأ أن المنتصر فى انتخابات يونيو يمر بالساعات الأولى من انهياره. وعلينا الانتظار عدة أسابيع قبل أن نعرف أن أهم جزء فى تصنيع البترول شمله الاضراب، وأن هذا الإضراب الذى يقال عنه فى كل مكان أنه فشل فشلا ذريعا[1]، يكلف الاقتصاد الوطنى مبالغ باهظة وأنه ينبغى عمل كل شئ -بما فى ذلك التنازلات السياسية- من أجل إنهائه. وازداد حجم التعبئة فيما بين ٢٦ و٢٨ مايو وانتشرت المظاهرات فى شوارع العاصمة والأقاليم (حيث ضمت مسيرة يوم ٢٧ مايو مائة ألف متظاهر). وبدأت الشرطة التدخل يوم ٢٩ مايو، وازدادت حدة الاشتباكات خلال الأيام الأولى من يونيو، فتم تبادل الرصاص بين قوات الشرطة -دون التأكد من هوية المحركين- والمجموعات الراديكالية (التكفير والهجرة، الجهاد ...الخ) التى اشتهرت بتقاربها من جبهة الإنقاذ. وفى يوم ٤ يونيو، حاولت قوات الشرطة السيطرة على الأحياء

---

(١) وتقول لوموند -التى تتميز، فى كثير من الأحيان، بمستوى أفضل -فيما يخص مناضلى جبهة الانقاذ: «ذوى اللحى الطويلة الكثة (الذين يتجولون) على سطح المدينة التى تتجاهلهم».

(بلكور وباب الواد) التى تتمتع فيها جبهة الإنقاذ بالأغلبية، فازدادت حدة الاشتباكات، وأسفر ذلك عن عدد كبير من القتلى. وحاصرت دبابات الجيش العاصمة مساء يوم ٥ يونيو، وفى الثانية صباحا أعلن رئيس الدولة الأحكام العرفية لمدة ٤ أشهر.

وهكذا انتهت صفحة من صفحات تاريخ الجزائر. لقد عاد الجيش الوطنى الذى خرج -منذ فترة تزيد قليلا عن سنة- من ساحة المؤسسات، عاد لتوه ليظهر بصورة ملفتة للأنظار. وفى خضم نزول الدبابات، أعلن رئيس الدولة تأجيل الانتخابات التشريعية واستقالة حكومة حمروش. وطُلب من سيد احمد غزالى -الذى خلفه- تشكيل حكومة مكونة من «التكنوقراطيين»، وكانت العناصر التى تنتمى إلى جبهة التحرير شبه منعدمة فى الوزارة الجديدة. فأعلنت جبهة الإنقاذ، يوم ٧ يونيو، إنهاء الإضراب، لقد حصلت على تعهد بإجراء الانتخابات قبل الميعاد المحدد لها. وبعد إعلان هزيمتها خلال فترة بداية الإضراب، أصبحت هذه الجبهة تبدو -خلال فترة ما- كما لو كانت تسببت فى إسقاط حكومة وتوصلت الى ماتريده بخصوص انتخابات الرئاسة، وبدت كما لو كانت المنتصر الكبير فى هذه المرحلة السياسية. ولكن الحرب التى شنها الساعد المسلح لجبهة التحرير ضد جبهة الإنقاذ، كانت ماتزال فى بدايتها. ذلك إنه فيما بين ٩ و ٣٠ يونيو تجاوزت الاعتقالات المجموعات الصغيرة الراديكالية التى توجد فى أطرافها، لتصل إلى عمودها الفقرى، فتم اعتقال كوادر جبهة الإنقاذ من جميع أنحاء الدولة. وأمرت السلطات العسكرية بإعادة وضع اللافتات التى تحمل الشعار الجمهورى (بالشعب ومن أجل الشعب) التى كانت جبهة الإنقاذ قد انتزعتها من هنا وهناك ووضعت بدلا منها لافتات تحمل اسم «بلديات إسلامية». ولكن تنفيذ هذا الأمر واجه مقاومة شعبية -غير منتظرة- فى عدة أحياء فى العاصمة، فاضطرت السلطات العسكرية إلى التراجع عن هذا القرار. وأسفرت هذه الاضطرابات عن عشرات القتلى ومايزيد عن مائتى جريح أصابتهم طلقات الرصاص. وفى هذا المناخ المتوتر للغاية، أشار على بن حاج إلى ضرورة «تخزين السلاح»، فترتب على ذلك زيادة التوتر داخل مجلس الشورى، وخاصة بالنسبة لأولئك الذين يرون أن الجبهة تمادت إلى أبعد مما يجب وأن الوقت قد حان للتراضى مع من يحتكرون القوة . وبعد فترة تزيد قليلا عن العام منذ انتصارها الانتخابى الهائل، أى يوم ٢٦ يونيو

١٩٩١ بدأت تظهر الثغرات الأولى فى الوحدة التى صنعت قوة الجبهة حتى ذلك الحين، وكان عباس مدنى قد وصف -فى اليوم الثالث من الاضراب- بيانا صدر من مجلس الشورى يدعو إلى إنهاء الإضراب، بأنه بيان كاذب، وبهذه الطريقة ظهرت أهمية الخلافات التى تنمو داخل جهاز قيادة جبهة الإنقاذ، ولكن فى هذه المرة، أصبح الموقف أكثر خطورة، فوافق ثلاثة من أعضاء مجلس الشورى -نظرا للضغوط القوية التى مارسها ممثلو نظام الحكم - على تسجيل بيان فى وهران، يعلن صراحة عن ابتعادهم جذريا عن خط عباس مدنى وأساليبه. فأعلن بشير فقيه: «أحذروا، عباس مدنى يمثل خطرا بالنسبة لجبهة الإنقاذ وبالنسبة للإسلام. إننى أتبرأ من الحزب». أما أحمد مرانى (المسئول عن الشئون الاجتماعية) فهو يذهب إلى أبعد من ذلك : «يوجد فى جبهة الإنقاذ عناصر تستخدم كل سلطتها وكل نفوذها لتدفع الحركة نحو المواجهة». وكان معارضو عباس مدنى لا يدركون أنهم بهذه الطريقة يعطون الفرصة للجيش لتجاوز مرحلة جديدة فى عملية تحكمه فى المناخ السياسى. فاختار هذه اللحظات الصعبة التى تمر بها جبهة الانقاذ لكى يحتل مقرها فى العاصمة، ولكى يلقى القبض فى اليوم التالى (يوم ٣٠ يونيو) على أهم زعيمين فيها: على بن حاج[١] وعباس مدنى. وتمت إحالتهما فورا إلى محكمة الأمن العسكرية فى مدينة بليدة بتهمة «التآمر المسلح ضد الدولة». وامتدت حملة الاعتقالات لتشمل باقى أعضاء جهاز قيادة هذا الحزب. ففى البداية تم اعتقال ثمانية من الأعضاء المعروفين فى مجلس الشورى، ثم تزايد عدد الاعتقالات بسرعة، هذا بالإضافة إلى إلقاء القبض بصفة مستمرة على كل متحدث جديد باسم جبهة الإنقاذ. ومما لاشك فيه أن ذلك كان يمثل بالنسبة للجبهة صدمة قاسية. خاصة وإن ردود الفعل الشعبية تجاه الاعتقالات، كانت ضعيفة. وكانت مقاومة المناضلين غير منظمة وقليلة الفاعلية. وإذا كانت الأيام التى تلت اعتقال الزعيمين، أياما تتسم بالاضطرابات، فإن حجمها لم يعرقل تحكم العسكريين فى الموقف. بل استمرت مراقبتهم لتأدية الصلاة فى باب الواد والقبة (وهى الأماكن التى تتمتع فيها جبهة الإنقاذ بنفوذ كبير) عدة أسابيع. ولم يسمح

(١) ألقى القبض عليه فى الشارع وهو فى طريقه إلى مبنى التليفزيون، إذ كان يأمل أن يسجل به احتجاجا على انتهاك مقر جبهة الإنقاذ.

للأشخاص الذين لا يعيشون فى هذه الأحياء، بالذهاب إليها. وتم يوم ١٢ يوليو تشتيت المتمردين -الذين حضروا إلى القبة- بإطلاق النار. وفى نهاية شهر يوليو، ساد الإنقسام واختلال النظام فى الجبهة (بل ذهبت الصحف إلى تضخيم أبسط الشائعات الخاصة بالانشقاق، فأشارت إلى إنشاء جبهة الإنقاذ رقم اثنين ...الخ)، وبدا أنها خسرت المعركة فى هذه الجولة، وأن نظام الحكم حقق الأهداف الأساسية فى خطته لاستردادا نفوذه.

ولكن مثل هذا الحكم لا يأخذ فى الاعتبار أهمية حجم قاعدة هذا الحزب. وإذا كان من البديهى أن البناء التحتى لإدارته قد أصابه الانقسام والضعف، فإن قدرته على الحشد لم تتأثر بذلك، أما الاعتقالات فهى لم تؤثر على الطاقات النضالية إلا فى حدود ضيقة للغاية. لقد وجهت الضربة إلى التعبير التنظيمى عن الحشد الإسلامى، ولكن الإطار المرجعى لتيار الإسلام السياسى مازال سليما. مازال إذن الطريق طويلا، وسوف يلعب عنصر الزمن -فى هذه المرة كذلك فى صالح جبهة الإنقاذ.

٢٠- نحو الانتخابات التشريعية

استطاعت جبهة الإنقاذ، رغم العاصفة، التمسك بخط أساسى فى المقاومة، وهو رفض المساهمة فى المفاوضات فى غياب زعيميها المسجونين، وقد أكد المؤتمر الذى اجتمع فى باطنة يومى ٢٥ و٢٦ يوليو مكانتهما على رأس الحركة. وجُمدت عضوية جميع الذين عبروا -خارج إطار الجبهة- عن تحفظاتهم تجاه إدارتها (الهاشمى سحنونى، زبدة بن عزوز، محمد كرار، سعد مخلوفى، قمر الدين خربان). وقام الجيش -بعد ذلك بعدة أيام- بإلقاء القبض على المتحدث الجديد باسم الجبهة وفى ١٨ اغسطس تم حظر لسانى حالها : «المنقذ» و«الفرقان»، بتهمة نشر «نداءات للعصيان المدنى والعنف» وإثارة «الجرائم ضد أمن الدولة». وبدأ فى نفس الوقت إطلاق سراح جزء من مناضلى القاعدة الذين ألقى القبض عليهم فى أواخر يونيو. هذا لا يمنع أن مئات من كوادر هذا الحزب مازالوا فى السجن.

٢١- انهيار أمانى الوهم

حدثت التوترات داخل إدارة الجبهة -بسبب انقسامها حول الاستراتيجية التى يجب اتباعها- خط السير الذى أدى إلى الانتخابات التشريعية ونجم عن ذلك أشكال من العنف (سواء أثيرت أم لا) بين أولئك الذين يراهنون على البقاء فى الشرعية، وبين جبهة التحرير -بجناحها العسكرى- التى تتمنى خروج جبهة الإنقاذ من هذه الشرعية؛ ومثل هذا التوزيع النظرى للأدوار لا يستبعد -بالطبع- وجود استثناءات.

لقد قررت جبهة الإنقاذ -تحت قيادة عبد القادر حشانى المؤقتة- الاشتراك فى الانتخابات، بينما قررت أركان حرب الجيش -بطريقة لا رجعة فيها - ألا تسمح «للخطأ الذى ارتكبه الشاذلى» (أى إعطاء جبهة الإنقاذ الطابع الشرعى) أن يمس مصالحها، فحظرت المظاهرات منذ بداية الحملة الانتخابية، ولكن ذلك لم يمنع جبهة الإنقاذ من أن تعقد بعض الاجتماعات لتجميع أنصارها، فأصبحت متواجدة فى مناخ كانت قد غابت عنه منذ عدة أشهر. وكان أهم حادث فى هذه المرحلة هو قيام مجموعة مدججة بالسلاح -يوم ٢٨ نوفمبر- بالهجوم على حراس أحد المواقع على الحدود التونسية الجزائرية (وقد يكون هؤلاء الحراس قد حاولوا منع عبورهم الحدود)، فتمكنت هذه المجموعة المسلحة من السيطرة على هذا الموقع بعد قتل عدة أشخاص. وعندما حضر الجيش يوم ١٠ ديسمبر إلى قمار (٤٥ كم شمال غرب مدينة الواد) ليتولى زمام الموقف، تسبب ذلك فى مقتل جنديين و١٥ شخصا أثناء القضاء على ما أطلقت عليه وسائل الاعلام «مجموعة طيب الأفغانى» (٣٤ شخصا)[1]. هل كانت هذه العملية فى إطار محاولة لإيقاف إرسال أسلحة (عن طريق البوليزاريو أو أى مصدر خارجى آخر) إلى كل -أو جزء من- تيار الإسلام السياسى، أم كانت مجرد عملية استفزاز قام بها الجيش لتحضير مناخ ملائم لحل جبهة الإنقاذ؟ أيا كان الحال، فقد استخدمت هذه العملية -عشية الانتخابات- من أجل التلويح مرة أخرى بالتهديد بحل حزب الإسلام السياسى. وكانت الشائعات، المطروحة فى المناخ السياسى فى الجزائر، تؤكد ضرورة تدخل الجيش. لقد وصلت النزاعات بين الجيش والإسلام السياسى، إلى

---

(١) وفقا لما ورد فى الصحافة الجزائرية، أعلن بعض أعضاء هذه المجموعة فيما بعد أنهم ينتمون إلى «حركة الجيش الإسلامى».

درجة من العمق بحيث أصبح الجيش -سواء كان محقا فى ذلك أم لا- يخشى الاختفاء من الوجود (ليس على المستوى السياسى وحده). ولكن التردد كان لايزال يحوم حول التوقيت الذى سوف يختاره الجيش ليدخل إلى الساحة. وبدا الأمر عشية الانتخابات كما لو أن التاريخ قد انتابته حالة من التردد فأصبح أنصار التوقف الفورى للانتخابات أقلية.

مع أن هذه الأقلية لم تكن مخطئة -فى حدود منطقها- عندما أرادت إعطاء الفرصة لجبهة الإنقاذ لإثبات تغلغلها الشعبى الواضح، لأن ذلك كان من شأنه أن يضفى طابعا غير شرعى لا يمحى على تدخل لاحق. لكن أحدا فى المناخ السياسى والإعلامى الجزائرى أو الخارجى لم يتوقع أن تفوز جبهة الإنقاذ بأكثر من ٣٠٪ أو ٣٥٪ من الأصوات (وذلك باستثناء المتحدثين باسم جبهة الإنقاذ الذين كانوا يؤكدون توقعهم لانتصارها) وربما كان ذلك نوعا من الخطأ فى التحليل، أو نوعا من التوهم العصابى، وربما كان الخطأ فى التحليل هو الذى أدى إلى التوهم، والعكس صحيح أيضا. حقا، لقد ضلت وسائل الإعلام الطريق -طوال فترة الحملة الانتخابية- بعيدا عن أساليب التحليل. وعندما لجأ الإعلام إلى لهجة التحقير دون التمييز بين الاتجاهات المختلفة متجاوزا بذلك كل آفاق سوء النية، فقد ساهم بهذه الطريقة فى فقدانه للرؤية. وبانحصار الإعلام فى هذه القراءة السلبية لإطار الإسلام السياسى المرجعى إنزلقت غالبية أعداء جبهة الانقاذ منذ شهر يونيو فى طريق الوهم والتمنى، وتصورت أن أمانيها الخاصة بتزايد ضعف جبهة الإنقاذ أصبحت واقعا. فاقتنع الجميع بأن الهجوم الأيديولوجى والسياسى المضاد والذى قام به نظام الحكم قد أدى إلى انخفاض شعبية عباس مدنى ورفاقه بحيث يستحيل أن تحظى الجبهة بالأغلبية نظرا لتورطها فى إدارة البلديات وللانقسامات داخل جبهة الانقاذ، والمنافسات الخارجية (مثل منافسة حزب «حماس» الذى تم تضخيم قيمته)، أو حتى نظرا لرد فعل «النساء» تجاه هذه الجبهة (بالنسبة لمن هم على دراية غير كافية بالموضوع). واعتقدت أركان الحرب والسفارات فى الجزائر أن الأمور تتجه نحو هذا التوازن الذى يحلم به حكام المنطقة: حزب إسلامى تم «ترويضه» بحيث لا يهدد إدماجه فى مؤسسات الدولة بقاءهم السياسى على المدى المتوسط. وهكذا استنتجت جريدة «ليبراسيون» الفرنسية عشية الانتخابات (وهى فى ذلك لا تختلف عن الجرائد الأخرى بمختلف

اتجاهاتها) بعد متابعتها باهتمام أحداث الحملة الانتخابية أنه:

«لايبدو أن أي حزب من الأحزاب المتواجدة يمكنه الحصول على أى نوع من الأغلبية، هذا هو الشئ الوحيد الذى يمكننا تأكيده».

٢٢- الجيش ... مرة ثانية

كان يتعين على ١٣ مليون ناخب اختيار ٤٣٠ نائبا فى ٤٨ ولاية. وكانت النتائج مساء يوم ٢٦ ديسمبر كالتالي: فازت جبهة الإنقاذ بـ ١٨٨ مقعدا فى الدور الأول بأغلبية ٣٥٩ و ٣٢٦ صوتا. بينما جاءت جبهة القوى الاشتراكية فى المرتبة الثانية بعد حصولها على ٢٥ مقعدا بـ ٥١٠٦٦٠ صوتا، وإذا كانت هذه الجبهة الأخيرة لم تحصل إلا على ثلث الأصوات التى حصلت عليها جبهة التحرير، فإن هذه الأصوات متمركزة فى مقاطعات تيزى أوزو وبجاية، وحصلت وفقا لقاعدة الأغلبية على عدد من المقاعد لم تحصل عليه جبهة التحرير، إذ أن هذه الأخيرة حصلت على ١٦١٣٥٠٧ صوتا موزعا على أنحاء القطر الجزائرى (أى أنها حصلت على نصف أصوات جبهة الإنقاذ) وكان الحزب الحاكم سابقا -بهذه الطريقة- أكبر الخاسرين فى هذه العملية. فهو لم يحصل فى الدور الأول إلا على ١٥ مقعدا نظرا لإخفاقه فى ١٥٨ دائرة، وليس لديه أى فرصة لتعويض هذه الخسارة. أما جبهة الإنقاذ، حتى وإن كانت قد خسرت بعض الأصوات بالمقارنة بانتخابات البلديات فهى ليست فى حاجة إلا لـ ٢٧ مقعدا للسيطرة على المجلس الجديد. واختفى تماما من الساحة السياسية هذا العدد الكبير من التشكيلات الأخرى. لم يتمكن أي من حزب الطليعة الاشتراكية (الذى تم دفنه منذ انتخابات البلديات) أو حزب «النهضة» (التى تعجل البعض فى اعتبارها «سلطة مضادة للإسلام السياسى) من الحصول على أي مقعد. وكانت «حماس» الحزب الوحيد الذى استطاع انقاذ مقعد زعيمه «نحناح». وإذا كانت جبهة القوى الاشتراكية قد احتفظت فى اليوم التالى للانتخابات بكرامتها وطالبت بشجاعة بمواصلة عملية الانتخابات، فإن التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية (وهو فى الواقع ليس لديه ما يخسره) طالب صراحة بإيقاف عملية الانتخابات قائلا أنه على استعداد «لشل الدولة» (كيف وبأى قوة وهو لم يحصل إلا على عدد ضئيل من الأصوات) و« لمواجهة جميع التجاوزات».

وقد طالبت جبهة الانقاذ مناضليها بالتزام «الاعتدال» و«المصالحة»، ولكنها لم تستطع أن تمنع بعضهم من التشدد عندما يتم الإعلان عن تطبيق برنامج حكومى لا يراعى بالضرورة هذين العنصرين. وإذا كان الجنرال زين العابدين بن على ينطلق من انتصار الإسلام السياسى للإشادة بالطابع «المعتدل» و«الهادئ» الذى يرى أنه نجح فى إعطائه لعملية إضفاء الطابع الديمقراطى على نظام الحكم فى تونس (ولم يعترض أحد من المراقبين الغربيين على مثل هذا الرأى)، فإن أغلبية نظرائه كانوا يلتزمون الترقب الحذر. وقد هللت بالطبع تشكيلات الإسلام السياسى ابتداء من عمان حتى القاهرة مرورا بصنعاء، لما يعتبرونه تدعيما لطاقاتهم الكامنة وتبشيرا بانتصارهم[1]. وتحطم بالفعل من جديد الوهم الخاص بتيار إسلام سياسى منحصر فى أقلية صغيرة من المتطرفين يتطلع باستمرار إلى الاستيلاء على السلطة بالقوة. ولم يمنع ذلك الحزب الاشتراكى فى فرنسا من أن يهنئ نفسه بمنتهى الجدية بحصول جبهة القوى الاشتراكية على قدر حسن من الأصوات «يسمح بتجنب وجود استقطاب ثنائى خطير». ومن مهازل التاريخ أن يكون اليمين الفرنسى المتطرف هو الوحيد (بين جميع الاتجاهات السياسية الفرنسية الأخرى) الذى أظهر -منذ مدة طويلة- قدرا أكبر من الذكاء فى فهم ديناميكية الإسلام السياسى، فهو يستفز الرأى العام السائد بإشادته بحرارة بنتائج الانتخابات[2]. وفى الجزائر، تضاءل فى الواقع الاقتناع بمواصلة عملية الانتخابات كما تشير إلى ذلك الشائعات والتلميحات. وقام يوم ٢ يناير ٣٠٠ ألف مناهض لجبهة الإنقاذ، بمسيرة من أجل «إنقاذ الديمقراطية». وتعالى الهتاف لآية أحمد عندما ألقى كلمة قصيرة، وعاد الجميع إلى الاعتقاد باستئناف حشد المعسكر الذى يطلق عليه «المعسكر الديمقراطى». إذ أدت نسبة الامتناع عن التصويت التى تصل إلى ما يقرب من خمسين فى المائة إلى أن يعيش عدد لا بأس به من

(١) نشرت جريدة الشعب لسان حال حزب العمل (الاشتراكى سابقا) ذى الاتجاه المتعاطف مع الإسلام السياسى) التى تعتبر فى مقدمة حركة التضامن مع جبهة الإنقاذ، استطلاع رأى يرمى إلى إثبات أن غالبية الشعب المصرى العظمى:

(١) تعتقد أن «انتخابات الجزائر كانت ديمقراطية فعلا» (٩١,١٪)،

(٢) «ومغتبطة بنتائجها» (٩٤,٧٪)، وأخيرا، وإن كان لا يقل أهمية عن كل ماسبق،

(٣) تعتقد أنه من الضرورى تكرار مثل هذه التجربة (الخاصة بالانتخابات الحرة) فى دول أخرى (٩٠,٥٠٪).

(٢) أعلن قائد اليمين المتطرف فى فرنسا على سبيل المثال: «العرب يريدون الرجوع إلى العروبة الحقيقية. إنه انتصار الجلباب على بنطلون الجينز العالمى (...) ولا أرى ضررا فى ذلك».

المراقبين فى وهم إمكانية وجود أغلبية مضادة[1]. وهناك آخرون أكثر واقعية وبراجماتية، تصوروا امكانية إجراء دور انتخابى ثان «قضائى» حيث رفعوا ٣٠٠ طلبا (من بينهم ١٧٤ طلبا قدمتها جبهة التحرير وحدها) إلى المجلس الدستورى للموافقة على حرمان جبهة الإنقاذ من الأغلبية التى حصلت عليها. وهناك أخيرا، من كانوا يعدون فى الظل حلا أكثر راديكالية. وقد أنهى إرسال تليفزيونى جزائرى قصير -مساء يوم ١١ يناير- حالة التردد هذه. ولم تندهش بتاتا السفارات أو الصحف الأجنبية عندما استمعت إلى هذا النبأ، وهكذا أثبتت بوضوح سافر -أثناء أحداث الجزائر- أن لديها إمكانية للتواصل مع منطق العسكريين بطريقة أفضل من امكانية التواصل مع أعدائهم المفترضين الذين ينتمون إلى الإسلام السياسى. وهكذا أعلن الرئيس الشاذلى بن جديد استقالته مشيرا إلى العقبات التى منعته من مواصلة القيام برسالته. فتم تحديد إقامته مع وضعه تحت المراقبة. ومن الناحية النظرية، كان ينبغى فى هذه الحالة أن يخلفه رئيس المجلس الوطنى. ولكن سرعان ما اتضح أن استقالة الشاذلى ليست سوى المرحلة النهائية لتعديل أكثر شمولا للمؤسسات. ولم يتوقف هذا الاغراء عند حدود الرئيس الشاذلى باعتباره شخصا، بل شمل كذلك الشرعية الدستورية برمتها. فقد تم دعوة الرئيس بن جديد -قبل ذلك بعدة أيام- للتوقيع على قرار حل المجلس الوطنى الشعبى، لكى يتم بذلك خلق فراغ على مستوى المؤسسات يسمح لخلفائه بتبرير دخولهم الساحة السياسية، وعندما طُلب إلى رئيس المجلس الدستورى (الذى رفض قضاته قلب نتائج انتخابات الدور الأول[2]) تولى منصب الرئاسة بالنيابة، رفض تماما أن يستجيب لمثل هذا العرض. فخرجت الشرعية من الساحة السياسية، ودخل مجلس الأمن الأعلى[3]. إن هذه المؤسسة موجودة

---

(١) ونحن نقرر ذلك يجب ألا ننسى مرة أخرى ان الانتخابات التى أدت إلى انتصار جبهة الإنقاذ على مستوى البلديات (والتى أشرنا إليها فيما قبل) وإلى نصف الانتصار على المستوى البرلمانى كانت أول انتخابات فى تاريخ الجزائر المستقلة (وإذا أمعنا النظر فى الأمور فهى المرة الأولى فى التاريخ الكلى للجزائر، باستثناء الاستفتاء الخاص بالاستقلال) لا تقوم الدولة خلالها -عن طريق فروعها الحزبية أو حتى عن طريق مجرد تشعباتها الإدارية- بملء صناديق الانتخابات «الحقيقية» (٦٠ أو ٥٠٪) تصبح لها قيمة هائلة بالمقارنة (ولكن من الذى يقوم بمثل هذه المقارنة) بنسبة الناخبين «الحقيقية» (١٠٪ ٢ ١٥٪ ٢٪) التى تقوم بانتظام بإعادة انتخاب رؤساء الدول «الديمقراطيين» فى هذه المنطقة.

(٢) فقد وجد هذا المجلس أن عدد الطعون التى لا أساس لها من الصحة لا تزيد عن عشرة.

(٣) وهو يضم كل من: رئيس الوزراء: غزالى، ووزير الخارجية (الاخضر الابراهيمى) ووزير العدل (حمدانى بن خلى) ووزير الدفاع (الجنرال خالد نزار) ووزير الداخلية (الجنرال لربى بالخير) ورئيس أركان الحرب عبد الملك قنيزية.

بالطبع فى الدستور ولكنها لا تتمتع -طبقا للدستور- إلا بسلطات استشارية محدودة. وأيا كان الأمر فإن أولئك الذين قاموا بمحاولة الانقلاب لم يتوقفوا أمام تفصيلات صغيرة كهذه، رغم اهتمامهم بالاحتفاظ بواجهة شرعية لتدخلهم. وفى يوم ٤ يناير أنشأ المجلس الأعلى للأمن -الذى أعلن عن تنصيب نفسه مؤسسة تشريعية- مجلس دولة أعلى مستندا إلى رأى المجلس الدستورى[١]، ويتولى هذا المجلس الأخير جميع السلطات التى يمنحها الدستور لرئيس الدولة. ويتكون هذا المجلس من الأعضاء الآتية أسماؤهم: خالد نزار وعلى الكافى وتيجانى هدام (وكان فى ذلك الوقت مديرا لمسجد باريس) وعلى هارون. ولا تستطيع مهمة المجلس الأعلى للدولة تجاوز مدة الرئاسة الحالية» (أى عام ١٩٩٤). ويقوم «مجلس وطنى استشارى» بمساعدته. أما حكومة غزالى فقد تم الاحتفاظ بها. وقد اختار هذا الأخير الاعتراض على شرعية الانتخابات[٢]. وتكمن قمة السخرية فى انه هاجم تحفظا خياليا أبدته فرنسا[٣] تجاه الانقلاب.

وسرعان ما اتضح تسلسل الأحداث. لقد تشبث بن جديد بمعارضة رأى المقربين منه (وخاصة غزالى الذى كان قد وعد تيار الإسلام السياسى بعكس ذلك (ولذلك كانوا على حق عندما أدانوا نفاقه) وبمواصلة العملية الانتخابية حتى نهايتها، فكان على استعداد -إذا استدعى الأمر ذلك- للتعايش مع مجلس إسلامى، وقد وضع نفسه بهذه الطريقة فى موقف ضعيف أمام كل من الحكومة والجيش. ويقال إنه فى يوم ٦ أو ٧ يناير عبر جميع الضباط من الرتب العليا الموجودة فى الجيش

(١) فقد لاحظ هذا المجلس: «... أنه لم يرد فى الدستور حالة الربط بين فراغ المجلس الوطنى نظرا لحله وفراغ منصب رئيس الجمهورية بعد استقالته [...]».

(٢) نشرت مجلة المجاهد (فى العدد الصادر يوم ٢٣ يناير ١٩٩٢ ص٥) حوارا أجرته مجلة «بلجيكا الحرة» [la libre Belgique] مع غزالى رئيس الوزراء، حيث قال: «اننا لم نمنع الانتخابات، بل العكس صحيح فلأول مرة منذ الاستقلال، على مرأى من مائتى صحفى أجنبى، نظمت الحكومة انتخابات حرة ونظيفة، ولا يعارض أحد ذلك. ولكن لم يكن الحال كذلك بالنسبة للأحزاب الأخرى. عندما يتم تزييف البطاقات الانتخابية، عندما يتم حجز ما يزيد عن مليون بطاقة انتخابية، عندما يقوم الناخبون بالإدلاء بأصواتهم خارج المعزل على بطاقات مجهزة مسبقا، وعندما يتم -ماهو أخطر من ذلك- تنظيم حملة انتخابية إرهابية تنتهك الضمائر، فهذا ليس وسيلة نظيفة للمساهمة فى الانتخابات. والحكومة من ناحيتها كانت قد نظمت نفسها لكى يتم إجراء مرحلتين من الانتخابات [...]. ولكن تمت استقالة رئيس الجمهورية فيما بين المرحلتين.

(٣) كان رئيس الجمهورية الفرنسية قد أدلى بتصريح فى غاية المرونة يشير فيه إلى فائدة «استئناف الإجراءات الديمقراطية». أما إيران، فقد اتخذت على عكس ذلك موقفا صريحا ينتقد الانقلاب. وعندما قامت الجزائر باستدعاء سفيريها فى باريس وطهران فقد حاولت بطريقة مثيرة للسخرية الاشارة إلى التماثل الشكلى بين تدخل فرنسا المفترض خلال عهد ميتران (الذى أيد فى الواقع كل خطوة من خطوات جبهة التحرير فى أيامها الأخيرة) وبين إيران فى عهد ما بعد الخومينى.

(أى ١٨١ ضابطا) عن تبرئهم منه[1]، ورغم إضفائهم بعض الظلال على هذا التبرؤ، فقد كان تعبيرا عن رأيهم بالإجماع. وفى رأى أولئك الذين قاموا بالانقلاب -وعلى رأسهم الجنرال نزار- أن رحيل الشاذلى سيؤدى ليس إلى تجميد العملية الانتخابية فحسب، بل أنه سوف يسمح بإعطاء جبهة التحرير فرصة فتح صفحة سياسية جديدة. ولكى تكتمل الصورة الوهمية، وافق محمد بوضياف على العودة إلى الخدمة وعلى قيادة الدولة ولو شكليا، وهو من المعارضين الدائمين لبارونات جبهة التحرير، يبلغ من العمر ٧٣ سنة، يعيش فى المنفى فى المغرب منذ ١٩٦٤ عندما حكم عليه بن بللا بالإعدام، ولم يتم العفو عنه سواء فى عهد بومدين أو فى عهد الشاذلى. ولكنه مع ذلك من «أبناء عيد القديسين»، هذه المجموعة التى أسست جبهة التحرير، وإن كانت شديدة الانغلاق على نفسها. وقد عاد فى ١٦ يناير إلى الجزائر على متن طائرة الرئاسة، وألقى كلمة فى الساعة العاشرة مساء من مكتب الرئاسة (وكان الميعاد المحدد قبل ذلك بساعتين، وأدى ذلك إلى استنتاج أن المشاورات مع من استدعوه كانت أصعب مما كان متوقعا). وكان أهم ما صرح به قوله «الاسلام دين الجميع فى الجزائر».

وكان العنصر الوحيد الذى يمثل نشازا فى هذا المناخ، هو السكرتير العام لجبهة التحرير -وهو من المقربين من الشاذلى- الذى كان يعارض تهميش الجبهة ومايترتب على ذلك من فرص تعطى للجيش، فأدان خلال فترة معينة السلطة الجديدة (مثل قوله إن المجلس الدستورى فتح الباب أمام سلطة غير دستورية) وذلك قبل اضطراره الالتزام بمزيد من الواقعية. أما اللجنة المركزية لجبهة التحرير التى انعقدت فى نهاية يناير، فلم تتوصل إلا إلى تقدير ضخامة الأزمة الداخلية، ثم فضلت تأجيل مواصلة أعمالها دون اتخاذ أى قرار. وفى كل مكان فى الغرب، لا يخفى القادة السياسيون ارتياحهم. بينما عبرت جميع نظم الحكم العربية -باستثناء الأردن التى التزمت الحذر- عن تهنئتها للسلطة الجديدة بطريقة صريحة إلى حد ما. واختارت السعودية تسوية علاقاتها مع الجزائر وتقديم مساعدات مالية للمجلس الأعلى للدولة.

أما المعارضون الذين ينتمون إلى الإسلام السياسى، فإن نتيجة الانتخابات من

---

(١) انظر على سبيل المثال فى جريدة "le beration" الفرنسية.

ناحية، والطريقة التى لجأ إليها العسكريون الجزائريون للتلاعب بهذه النتائج من ناحية أخرى، وأخيرا ارتياح الأنظمة التى يقال عنها أنها ديمقراطية (سواء فى الشمال أو فى الجنوب) لهذه الأوضاع، كل هذا كان من شأنه تعضيد اتجاههم.

وفيما يخص جبهة الإنقاذ، فقد أدانت «القرصنة السياسية»، وأعلنت أنها لا تعترف بسلطة سوى تلك التى خرجت من صناديق الانتخابات فى الدور الأول، ودعت مناضليها إلى «حماية الاختيار الشعبى ورفض أى مناورة ترمى إلى عرقلة ارادته وإلى تأجيل عملية التغيير»، هذا بالإضافة إلى محاولتها إيقاظ الإحساس بالخطأ لدى أفراد الجيش. غير أن كل تصريح صادر عن جبهة الإنقاذ كان يتسبب فى اعتقالات جديدة على جميع مستويات الجهاز. وتم وضع ترسانة جديدة قامعة[1]. وسرعان ما شملت الاعتقالات نوابا جددا والخليفة الجديد لعباس مدنى. وتحاول السلطة تولى زمام أمور كل مسجد بدوره لتسلمه لإمام من المقربين من السلطة. وهكذا دخلت الجزائر -على غرار تونس- دوامة الانحراف القمعى الخطيرة. إن إعلان حالة الطوارئ لمدة اثنى عشر شهرا -يوم ٩ فبراير- تعبير صريح عن إفلاس المجلس الأعلى للدولة. ومن المفارقات أنه فى الوقت التى تسمح فيه حالة الطوارئ للمجلس بالبقاء ضد إرادة أغلبية الشعب العظمى، فإنها ستؤدى حقا إلى اختفائه نظرا للدوامة القمعية المتسارعة التى تسمح بها حالة الطوارئ تلك.

---

(١) نذكر على سبيل المثال قرار أصدر فى ولاية الجزائر بخصوص تخصيص الأرصفة المحيطة بالجوامع «لمجرد استخدام المشاة، وأيا كانت الساعة أو اليوم» ....

ثانيا ، المغرب : ثقل أصولية الدولة

يمثل الخطاب الشديد اللهجة والذى وجهه عبد السلام ياسين إلى الملك لأنه «يتناسى الالتزامات التى يمليها الإسلام» التعبير الأول للتيار الإسلامى، كما أنه يمثل واحدة من الصياغات الأولى لهذا المذهب، على أقل تقدير، هذا إن لم يكن هذا الخطاب مكن التيار الإسلامى من تجاوز دائرة الصمت الإعلامى المضروبة حوله.

وقد حاول هذا الموظف المجتهد بوزارة التربية أن يشرح للملك فى ١٩٧٤ أن عليه أن يختار بين «الإسلام أو الطوفان»[١] وفى حوار أجريناه مع عبد السلام ياسين فى أكتوبر ١٩٨٧، شرح موقفه على الوجه التالى:

«لقد قلت لنفسى، إن أول شئ ينبغى أن أفعله هو أن أقول شيئاً للسلطان. وجدت صديقين أيدا مشروعى. فكتبت الخطاب. وتم طبعه. ونشرناه وأرسلنا نسختين منه إلى حاكم مراكش لكى يرسل إحداهما إلى الملك. أما الباقى فانكم تعرفونه ...الخ»[٢].

وبدلا من الموت الذى كان ينتظره عبد السلام ياسين (وكان قد جهز كفنه) تسبب هذا الخطاب فى دخول عبد السلام ياسين إلى مستشفى الأمراض العقلية لمدة ثلاث سنوات، ثم حكم عليه -فى ٢٧ ديسمبر ١٩٨٣- بالسجن لمدة عامين وتم حبسه مع اثنين من زملائه. وهكذا، أظهر الملك أنه يخطئ فى تقييم هذا الموقف (الذى يذكرنا بموقف حسن البنا تجاه الملك فاروق وموقف سيد قطب تجاه عبد الناصر) وما ينطوى عليه من تخريب.

وفى مجتمع تقليدى إلى حد كبير، استطاع الملك الذى ينتسب إلى الأشراف من آل محمد -أكثر من أى رئيس دولة آخر فى المنطقة- أن يحتفظ لنفسه بنقط ارتكاز فى المعسكر الدينى، وهو الوحيد الذى استطاع أن يرتبط من جديد بالنظام السياسى القائم قبل الحماية فضلاً عن أن الدستور يركز فى يديه السلطتين الدنيوية والروحية[٣].

(١) هذا هو عنوان الخطاب الذى وجهه إلى الملك.

(٢) وقد سبق أو عرضنا مواقف أخرى لعبد السلام ياسين فى الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٣) من المفارقات أن عبارة «أمير المؤمنين» التى لم تكن موجودة فى النص الأصلى من دستور ١٩٦٢، قد أضيفت بموافقة الأحزاب وبتأييد علال الفاسى شخصيا. ويقول لوفو فى هذا الصدد: «مما يثير الدهشة أنه فى الوقت الذى كان الملك يحاول فيه إضفاء الشرعية على النظام الملكى وذلك عن طريق الاقتراع، كان ممثلوا الأحزاب هم الذين أعادوا إدراج مفهوم الإلهى فى أدوات السلطة: LEVEAU Rémi, "Islam et contrôle politique au Maroc", in *Islam et politique au Maghreb*, Paris, CRESM-CNRS, 1981, p. 273.

١- حصن إسلام الدولة

يقول ريمى ليڤو: «بعد أن كان الإسلام قوة معارضة، أصبح غداة الاستقلال أهم قوة تضفى الشرعية على السلطة[1] ولم تمنع خصوصية هذه العلاقة بين السلطة والدين، حدوث عملية علمنة عميقة داخل المجتمع المغربى. ولكنها تفسر تحفظ الملك الطبيعى والقديم تجاه انكماش مساحة الدين فى المجال السياسى وميله إلى استغلال العنصر الدينى نظرا لما يسمح به هذا العنصر من منع تفتت الشرعية.

وبالفعل يستطيع خليفة محمد الخامس أن يقول مفتخراً: «أنا -كما تعلمون- أمير المؤمنين، أعطى لى هذا اللقب عندما ولدت، دون أن أطلب ذلك، دون أو أرغب فيه. ومعنى ذلك أننى من ذرية النبى، وهذا شئ نادر جدا، وأيا كانت درجة تجذرى فى المغرب منذ عدة أجيال، فإن القبيلة الأصلية التى أنتمى إليها هى قبيلة من مكة. وهناك الكثيرون -ومن بينهم الإيرانيون- يعطون لمسألة سلالة النبى أهمية كبيرة. إن هذا اللقب يفرض على من يحمله قدرا كبيرا من التواضع، ويفرض علىَّ كذلك -فى بعض الأحيان- بعض المسئوليات»[2].

ونتيجة لذلك لم يحرز استخدام «صورة الشر» -دلالة على العلمانية- نفس القدر من النجاح الذى كانت تحظى به فى الدول التى يحكمها بومدين، وبورقيبة أو حتى القذافى الذى يحبذ التحديث. لقد ظلت الهياكل القديمة للتجمعات الدينية (مثل الجمعيات والمرابطين) أكثر حيوية وعددا فى المغرب منها فى الدول الأخرى. ومن البديهى أن تتم عملية الانتقال من الهياكل القديمة إلى هيكل التعبئة المعروف فى الإسلام السياسى بدرجة أشد صعوبة. ومثل القذافى استطاع الحسن الثانى أن يعمق وجود الخطاب الدينى فى الدولة وبذلك قلل من المساحات المتاحة أمام الأصولية المعارضة، فأمكن للإجراءات النابعة من المنطلق الأصولى أن توازن بعض «الاستفزازات» العلمانية، التحديثية أو... المسكونية التى يقوم بها النظام (المؤتمر الأول بخصوص تحديد النسل، استقبال شاه إيران، الاتصالات مع الجالية اليهودية ثم مع دولة إسرائيل وبوجه أعم التحفظ على المواقف التى تتخذها بعض الأنظمة العربية الأخرى المتطرفة فى مناهضة الغرب...). وعلى

---

(١) op. cit.

(٢) Entretien au *Nouvel Observateur*, reproduit dans *Le Matin du Sahara*, 3 octobre 1987.

عكس التشريع التونسى الذى صدر فى نفس التاريخ، كان قانون الأحوال الشخصية الذى صدر فى ١٩٥٧ فى المغرب مطابقا تماما لأحكام القرآن. وجعل الملك الصلاة إلزامية فى المدارس، وأعاد إنشاء الكتاتيب فى ١٩٦٨، وقمع الممتنعين عن الصيام (تم سجن ٨٠٠ شخص فى ١٩٦٥) وأنشأ فى ١٩٨٠ (أى قبل قيام بورقيبة بمثل هذا الإجراء بسبع سنوات) لجنة عليا من العلماء كان المطلوب منها أن تقوم بتأييد صريح -حتى فى حالة عدم وجود ضرورة لذلك- لجميع القرارات السياسية التى تصدرها السلطة السياسية. وكان الجيش يعتبر أن اتجاهات سلطة الملك اتجاهات غربية أكثر من اللازم، وحاول فى ١٩٧١ أن يقوم بتحطيم قصره وقتله، فنبه ذلك الموقف الملك قبل نظرائه -أى فى أوائل السبعينات- إلى ضرورة القيام بالهجوم المضاد. وأمام تصاعد التيار الإسلامى الشعبى، الذى كان يتسم شيئا فشيئا «بطابع المعارضة السياسية الخبيثة» [...]، كان رد فعل النظام الملكى يرمى بفاعلية إلى «توسيع رقعة تحكم الإسلام الرسمى فى جميع المظاهر الحيوية للإسلام الشعبى»[1] -بقدر الامكان- وهكذا، تم حشد الهياكل الريفية للإسلام التقليدى، وتدعيمها، بل وإعادة إحيائها من أجل إعطائها وسائل جديدة للمراقبة والتحكم فى جميع الأشكال المشكوك فيها للحشد الدينى. وكما هو الحال فى الجزائر، أصبح النظام المتبع فى المغرب يقوم على إعطاء الطابع المركزى للتعبيرات الدينية الرسمية. ونذكر من بين مظاهر هذه المركزية: التحكم فى خطبة الجمعة.

وبينما كان ضعف البناء الاقتصادى والإحباطات الناجمة عنه، عنصرا فى «صالح» تيار الإسلام السياسى (لم يكن نصيب الفرد فى المغرب من إجمالى الناتج القومى سوى ٧٦٠ دولارا بينما كان فى تونس ١٢٩٠ دولارا ووصل فى ليبيا إلى ٨٤٦٠)، فقد «حُرم» هذا التيار من احتكار المعارضة: كان عليه دائما أن يأخذ فى اعتباره المعارضة السياسية والحركة النقابية التى لديها هامش معين من الحرية، وكان هذان الاتجاهان الأخيران يلجآن إلى خطاب يسارى يتمتع بقدر أكبر من المصداقية فى المغرب عنه فى الجزائر وليبيا (وقد تعرضنا لذلك الموضوع فيما سبق).

وأخيرا، دفع التيار الإسلامى -مثل اتجاهات المعارضة الأخرى- ثمنا غاليا للطريقة الماهرة للغاية التى تعامل بها الملك مع أزمة الصحراء الغربية: إذ أنه اضطر إلى الاعتراف بسلامة سياسة «إسترداد المقاطعات الصحراوية» أو اضطر -فى معظم الأحيان- إلى أن يلجأ بصعوبة إلى الابتعاد عن المشروع القومى، وبذلك فقد التيار الإسلامى -على غرار قوى المعارضة الأخرى-

---

(١) LEVEAU Rémi, op. cit., p. 206.

قدرا لا يستهان به من قدرته على حشد الجماهير وقام، بعد ذلك، كل من عبد السلام ياسين وعبد الكريم مطيع بتفسير موقفهما (وسنعرض لذلك بالتفصيل فيما بعد).

وبما أن التيار الإسلامى منقسم أو بما أن السلطة قامت -إلى حد ما- باحتوائه نظرا لخبرتها فى هذا المجال، فقد بدا -خلال مدة طويلة- أنه يواجه صعوبات لكى يخرج من إطار الجامعات والمدارس وأن يتبلور ضد المهارة «الاسفنجية» للملك الحسن وقدرته الخاصة على تعبئة الرموز والدلالات الدينية تعبئة شبه كاملة. وإذا كان التيار الإسلامى قد استطاع اليوم الخروج من هذا الاطار الضيق، فإن قيامه صراحة بتولى قيادة المعارضة احتاج إلى وقت أطول بكثير من الوقت الذى تم فيه مثل هذا الإنجاز بالنسبة لنظرائه (فى تونس على سبيل المثال). إن المجلة التى كان يصدرها عبد السلام ياسين كانت لا تتجاوز ثلاثة آلاف نسخة فى نفس الوقت الذى كانت مجلة «المعرفة»، مجلة الحركة التونسية الإسلامية، توزع ٢٨ ألف نسخة. وليس هذا سوى انعكاس للصعوبات التى يواجهها التيار المغربى، وهو فى نفس الوقت دليل على فاعلية محاولات نظام حكم الملك الحسن فى إحتواء «الموجة الإسلامية» وفى عرقلة تأثيراتها. وحيث إن الملك متربع فى موقع قوى، وهو موقع الإسلام السياسى، فقد استطاع أن يستبق -قبل نظرائه وبمزيد من الفاعلية- معارضة الإسلام السياسى، وذلك عن طريق تغيير مركز جاذبية خطابه. وهناك -منذ عشر سنوات- عدة أمثلة تبرز هذا السلوك الذى يحاول الملك أن يتبناه، والذى نجح إلى حد كبير فى تحقيقه. ونذكر على سبيل المثال خطاب العرش فى ١٩٨٥، الذى أعاد إلى الأذهان بطريقة مطولة: «هذه المبادئ التى كانت أساس أصالة المغرب، ألا وهى الإسلام والاستخدام المستمر للغة العربية، لغة القرآن». ويمكننا أيضا الاستشهاد بمهارته فى أن يظهر نفسه -أمام مخاطبيه الغربيين الذين يجاملونه- فى صورة «الأصولى» الحقيقى. وأخيرا، هناك دليل آخر يعضد وجهة نظرنا، ألا وهو الصلاحيات الدستورية الفائقة التى يتمتع بها الملك، والتى سمحت له أن يظهر -بفضل العناية الالهية- فى صورة أكثر الحكام تأييدا «للخومينية»، وذلك عن طريق قيامه بإيقاف حملة استنكار للتجربة الإيرانية كانت تشنها صحافته الرسمية. وعندما سمح للسخط المناهض لأمريكا بالتعبير عن نفسه أثناء أزمة الخليج. وعندما قمع بعنف ريبة الشعب الذى فاض به الكيل، استطاع الملك الحسن -الذى كان قد أقحم نفسه فى وقت مبكر فى طريق سياسى خطير، ألا وهو طريق التأييد المسلح للسعودية- أن يتجاوز عقبة من أصعب العقبات. وعلى وجه السرعة، تمت دعوة «جامعة صيفية للصحوة الإسلامية» إلى الاجتماع فى نهاية شهر أغسطس، وسمح ذلك لصحافة النظام الحاكم بنشر المانشيتات التالية : اختيار «ستمائة من علماء الإسلام» المغرب مكانا لاجتماعهم لدراسة الموقف فى العالم العربى. وسيتضح -على المدى

الطويل- أن هذا الحس السياسى سلاح ذو حدين. فتحكمُ الملك فى المجال السياسى بطريقة لا مثيل لها، واتقانه فن التفريق بين عناصر المعارضة وتأسيس نظامه على قمع منظم للعناصر المتبقية من المعارضة، كل ذلك قد يطيل عمر هذا النظام ولكنه لا يحميه من التآكل. وقد أصبح هذا التآكل واضحا اليوم فى جميع قطاعات الرأى العام وتكمن فرصة خصوم جلالته الإسلاميين فى هذا الضعف الشديد الذى يعانى منه النظام وفى ضعف الخطاب اليسارى أيديولوچيا. هذا إذا لم تكن قوتهم الخاصة -التى تعتبر أقل أهمية إذا قورنت بقوة أمثالهم فى دول شمال أفريقيا الأخرى- تتيح لهم مثل هذه الفرصة.

٢- تنوع أم تفتيت؟

أحصى محمد التوزى، فى بداية الثمانينات، ثلاث وعشرين جميعة دينية تفصح عن طابعها السياسى إلى حد ما. وهذا التنوع -ابتداء من الفرع المحلى لحزب التحرير الإسلامى (وسنتحدث عن ذلك بالتفصيل فيما بعد) حتى الجمعيات الصغيرة المتأصلة الجذور فى المنطقة والتى تدعو إلى الهداية- دليل على مدى الاستجابة لهذه الدعوة الجديدة. كما يشير أيضا إلى فاعلية سعى السلطة إلى تفتيت صفوف هذه الحركة، وإلى التحكم بالتالى فى آثارها السياسية.

كان من نتائج هذا التفتيت، فى بداية الأمر، ظهور جمعية الشبيبة الإسلامية (وكان من بين أسباب هذا الظهور الانعكاسات الإعلامية للقمع الذى واجهته هذه الجمعية). وقام كل من عبد الكريم مطيع (وهو مفتش سابق فى التعليم الابتدائى) وكمال إبراهيم (مدرس) بتأسيس هذه الجمعية فى ١٩٧٠. وتم بناؤها الأيديولوچى -كما هو الحال بالنسبة للجمعيات الأخرى فى المنطقة- ضد الخطاب اليسارى الماركسى وبفضله، إذ استعارت منه بعض مفرداته. وكان هذا الخطاب يؤكد قبل كل شئ -مثل «المجموعة الإسلامية» التونسية كما سنرى فيما بعد- أنه يناهض «المذاهب المخربة» التى تستمد إلهامها من الغرب («الماركسية»، «المادية»، [...] «حركة الهيبز»)، لأن هذه المذاهب تهدد الشباب المغربى. وهو يؤكد أيضا حرصه على أن يدفع الشباب إلى إيجاد إجابة عن تساؤلاتهم من الإسلام لأن هذه الإجابات لن تكون دخيلة مثل تلك المذاهب.

وكان أحد مؤسسى جمعية الشبيبة الإسلامية (عبد الكريم مطيع) مناضلا يساريا قبل ذلك، وكان عضوا سابقاً فى الاتحاد الوطنى للقوات الشعبية [UNFP][1]. وحتى نهاية ١٩٧٥، لم

(١) ترددنا فى استخدام اسم القوات الشعبية لما قد يثيره فى ذهن القارئ المصرى من دلالة عسكرية. ولكن بما أن هذا الاسم هو الاسم المستخدم، فلم يكن أمامنا سبيل إلا الابقاء عليه (المترجمة).

تكن هذه الجمعيةمعروفة لدى الأوساط الإعلامية. وكانت لا تجتذب إلا العناصر التى تنتمى إلى الإطار الجامعى والمدرسى، نظرا للعالم الوظيفى الذى يتحرك فيه اللذان قاما بتأسيسها .وكان العنف الذى تم ممارسته ضد شخصيتين تنتميان إلى اليسار العلمانى، سببا فى خروج هذه الجمعية إلى النور، وفى ضمان تطورها فى بعض النواحى، وفى ٢٧ أكتوبر ١٩٧٥ جُرح ميناوى عبد الرحيم بالسلاح الأبيض أمام المدرسة التى يعمل بها، وهو مدرس فى مدرسة مولاى عبد الله وعضو فى سكرتارية حزب التقدم والاشتراكية [P.P.S] . وبعد ذلك بأقل من شهرين، طُعن عمر بن جلون بالسكين أمام منزله (واتضح فيما بعد أن هذه الطعنة كانت قاتلة) وهو مدير الصحيفة اليسارية: «المحرر» وعضو فى المكتب السياسى للاتحاد الاشتراكى للقوات الشعبية-Union soci] aliste des Forces populaires] (الذى كان قبل ذلك الاتحاد الوطنى للقوات الشعبية-Union na] tionale des Forces populaires] وقد ناضل عبد الكريم مطيع فى إطار هذا الحزب فى الستينات. وقال المعتدون -وقد تم القبض على أحدهم فى موقع الحادث- إنهم ينتمون إلى مجموعة صغيرة يطلق عليها اسم «المجاهدون المغاربة»، ويقود هذه المجموعة عبد العزيز نعمانى الطالب بكلية الحقوق بالرباط. وقد حرص قرار الاتهام على إظهار هذا الطالب بأنه الساعد الأيمن للحركة التى يقودها عبد الكريم مطيع. ومنذ ذلك الحين، حاول أصدقاء مطيع الأوفياء -ووصلوا إلى هدفهم إلى حد كبير- تقديم وثائق من بينها محاضر استجواب لثمانية أشخاص من مجموعة نعمانى، من أجل إثبات أن هذا الأخير له علاقة وثيقة بالبوليس[1]. ولكن الأصعب هو تصديق نفى مطيع لوجود أى علاقة له مع النعمانى (وسنتحدث عن ذلك بالتفصيل فيما بعد). وقد حُكم

---

(١) انظر على سبيل المثال هذا البيان الطويل:

«بيان من أجل توضيح حقيقة أمر ما نشرته مجلة «أفريقيا الشابة» [*Jeune Afrique*] فى عددها رقم ١٢٦٢ الصادر يوم ١٣-٣-١٩٨٩».

وانظر أيضا هذا الكتاب الذى قامت بنشره جمعية الشبيبة الإسلامية بعنوان «مؤامرة ضد جمعية الشبيبة الإسلامية المغربية» (اكتوبر ١٩٨٤، ١٥٠ صفحة). ويتضمن الكتاب مقتطفات طويلة من وثائق تم تقديمها على أنها محاضر الاستماع إلى الاشخاص الذين اعتدوا على المنياوى والمسئولين عن اغتيال عمر بن جلون. ويتضح منها أن النعمانى كان على اتصال بصفة منتظمة بالبوليس الذى دفعه إلى تنظيم المجموعة الصغيرة التى يطلق عليها اسم: «المجاهدون المغاربة». وقد طلب البوليس من هذه المجموعة القيام باغتيال الاستاذ عمر بن جلون. وكان هدف هذا الطلب هو أن يفقد التيار الإسلامى اعتباره. وترجع «جمعية الشبيبة الإسلامية» أن النعمانى -بعد قيامه باغتيال عمر بن جلون- كان يسكن فى عزبة فى ضواحى مدينة أزمور قبل أن يعود إلى الدار البيضاء وقبل أن يتم تعيينه فيها مدرسا فى مركز مكناس التربوى الإقليمى حتى ديسمبر ١٩٧٦. وعندما قام الطلبة بالتبليغ عنه، غادر المغرب عن طريق الحدود مع أسبانيا، فوصل إلى أوروبا بعد أن تم القبض عليه على وجه الخطأ، ثم أطلق سراحه فورا. وحاول منذ ذلك الوقت أن يقدم نفسه على أنه عضو فى «الجناح المسلح» فى جمعية الشبيبة الإسلامية، بينما تنفى الجمعية وجود هذا الجناح.

على النعمانى بالسجن المؤبد غيابيا. وبما أن النعمانى -فرضا- غير مسجون، رغم أن مكانه مجهول، فإن خصومه فى حركة الشبيبة الإسلامية يعتقدون أن هذا الحكم الذى صدر ضده ليس سوى مناورة أخيرة من طرف السلطة من أجل إضفاء مصداقية فيما بعد لمقولة معارضته لنظام الحكم.

وجهة نظر عبد الكريم مطيع

وجهاز الأمن المغربى يتهمنى شخصيا بالتحريض على قتل المناضل بن جلون لا بقتله. لأن قاتله الفعلى بيد السلطة المغربية وفى سجن القنيطرة بالضبط، وقد صرح فى جميع مراحل التحقيق البوليسى والقضائى بأنه لا يعرفنى ولم يسبق له أن رآنى ولا يعرف الشبيبة الإسلامية ولا ينتمى إليها.

هذا يثير أسئلة:

(١) لماذا لم اتقدم للسلطة القضائية بدل أن يحكم على غيابيا؟

(٢) ماقصد النظام من محاولة توريطى فى هذه القضية؟

(٣) هل وضحنا موقفنا وخلفيات خطة النظام المغربى فى هذه القضية؟

والجواب على التساؤل الأول هو أنه لا يمكن لأى عاقل أن يلقى بنفسه بيد نظام ظالم وجهاز قضائى فاقد لكل أهلية ولكل حرية.

أما عن التساؤل الثانى فإن النظام المغربى يعتبر نفسه (ممثلا) لله فى الأرض وناطقا رسميا ووحيدا باسم الاسلام، وضربه لنا بتهمة الدعوة الاسلامية يوقعه فى التناقض مع نفسه وشعاراته ومركزه الذى انتحله، لذلك قرر أن يضربنا تحت غطاء جريمة مفتعلة.

كما أنه كان قد قرر سنتى ١٩٧٤ و١٩٧٥ أن يعطى للديمقراطية هامشا شكليا يرمم به الجبهة الداخلية من أجل خوض حرب الصحراء، ولكنه خشى أن تستفيد من هذا الهامش المعارضة الأصلية المتمثلة فى اتجاه عمر بن جلون واتجاه عبد الكريم مطيع اللذين كانا صديقين وزميلين فى الاتحاد المغربى للشغل وفى الكتابة الإقليمية للاتحاد الوطنى للقوات الشعبية بالدار البيضاء وفى لجنة السياسة التعليمية لنفس الحزب سنة ١٩٦٥-١٩٦٦ وفى لجنة التنسيق النقابى التى قادت الانتفاضة داخل الاتحاد المغربى للشغل وأسست النقابة الوطنية للتعليم

... فقرر النظام المغربى أن يضرب عصفورين بحجر وأن يتخلص منهما معا. الأول بالاغتيال المباشر والثانى بالاغتيال المقنع بالقانون الذى هو الحكم بالإعدام. إن العقلية التى خططت لاغتيال المناضل عمر بن جلون هى نفس العقلية التى خططت ونفذت عملية اختطاف المهدى بن بركة واغتياله فى قلب باريس أثناء تواجده فيها لمقابلة رئيس الجمهورية الفرنسية، وإذا قلنا إن الشبيبة الإسلامية ممثلة فى شخص عبد الكريم مطيع هى التى حرضت على اغتيال عمر بن جلون سنكون مثل من قال أن السلطة الفرنسية هى التى حرضت على اختطاف المهدى بن بركة واغتياله مع أن أى عاقل يرفض هذا المنطق ...

إن التشابه كبير بين أسلوب تصفية الرجلين:

-١- استخدمت الأجهزة المغربية أفرادا فرنسيين فى قضية المهدى بن بركة واستخدمت فى قضية عمر بن جلون أفرادا مغاربة التقطتهم من المساجد.

-٢- حاول النظام المغربى التنصل من قضية المهدى بن بركة وإلقاء المسئولية على أجهزة الأمن الفرنسية، فلم يصدر أى حكم قضائى أو ينفذ على أى مغربى من أجهزة النظام المغربى، فى حين نزلت أقصى العقوبات على مواطنين فرنسيين استغفلهم الأمن المغربى وورطهم، كما حاول التنصل من جريمة قتل عمر بن جلون وإلقاء المسئولية على الشبيبة الإسلامية.

-٣- صَفَّى النظام المغربى جميع أعوانه الذين شاركوا فى عملية المهدي بن بركة لمحاولة محو آثار الجريمة، كما قتل فى السجن أحد المتهمين بقتل بن جلون وهو عبد المجيد خشان الذى صرح للمحكمة أنه -مع شركائه- تسيرهم شخصيات لا علاقة لها بالشبيبة الإسلامية ولا بعبد الكريم مطيع، وبأنه مع شركائه -كانوا يترصدون الضحية (عمر بن جلون) مختبئين داخل مركز بوليس المقاطعة الثانية، الذى يسكن الضحية فى مواجهته وقُتل أمامه».

رأى عبد الكريم مطيع

فى مسألة الصحراء الغربية

«اننا فى سنة ١٩٧٥ لم نوافق على الطرح الرسمى للقضية الصحراوية واعتبرناه مخطئا من أساسه، ولكننا التزمنا الصمت فلم نؤيد ولم نعارض باعتبار أن القضية حساسة وأن أسلوب العلاج المعتمد انفعالى عاطفى. فلم نشارك فى المسيرة واخترنا أن نصمت ونترك للنظام فرصة كافية ليكتشف خطأه.

لكن النظام لم يحترم صمتنا وامساكنا عن المشاغبة عليه، فأصر على أن نؤيده ودُعيت شخصيا للمشاركة فى المسيرة فاعتذرت بأسلوب متحضر، فكانت العقوبة أن أقحمت فى قضية بن جلون وأن يطارد أعضاء الجماعة كلهم تحت مظلتها.

إن القضية الصحراوية لم تطرح من خلال العقيدة الإسلامية المشتركة بيننا وبين الصحراويين وإلا لكان بيننا وبينهم حوار وتقارب قد يتوج بالوحدة على أساس دينى.

ولم تطرح على أساس الأصول البشرية الواحدة بيننا وبينهم وإلا لتحركت أرحامهم فتكونت لديهم قابلية الوحدة معنا على أساس قومى. ولم تطرح على أساس المصالح والأهداف المشتركة وإلا لكان ذلك حافزا للصحراويين لينظروا إلى مشروع الوحدة بالاستجابة والتأييد. إن القضية الصحراوية طرحت فقط على أساس الارتباط بالعرش العلوى وبيعة أجدادهم لأجداد الملك، وهذا الطرح لم يُشِرْ به على النظام إلا زمرة من المتملقين والمنافقين والمتاجرين بالقضايا الوطنية. أما المخلصون فلم يستشاروا فى الموضوع أصلا...

إن هذا الطرح مختل تاريخيا وواقعيا ودينيا وسياسيا:

مختل تاريخيا لأن الصحراويين كانوا موجودين قبل العرش العلوى وسيبقون بعده، وربطهم بالعرش -عنوانا لمغربيتهم- حجة على أنهم لم يكونوا مغاربة قبل العلويين ولن يبقوا مغاربة بعد زوال العلويين. وهذا ينسف الطرح الرسمى من أساسه.

ومختل دينيا لأن البيعة الشرعية التى اتخذت حجة لا تكون بالإكراه، سواء الإكراه القَبْلى لأجدادهم أو الحالى لهم، لأن المذهب المالكى الذى يرجع إليه

النظام المغربى ينص على أنه لا بيعة لمكره، ولأن البيعة عقد شخصى لا ينوب فيه شخص عن شخص، ولا يرثه الإبن عن أبيه، على فرض أن أجداد الصحراويين قد بايعوا أجداد الملك ...

وحتى لو سايرنا هذا المفهوم الرجعى للبيعة فإن النتيجة لن تكون لصالح النظام الملكى إذا راجعنا التاريخ المغربى ...

ومختل سياسيا لأن الشعوب المتحضرة لا ترتبط فى العصر الحديث بالأشخاص. وإنما ترتبط بالمصالح والعقائد والأهداف المشتركة، كما أن هذا الطرح يظهرنا أمام الرأى العام العالمى بمظهر توسعى غير مدنى، إذ لو سايرنا هذه المقولة لطالبنا بالغرب الجزائرى بل بالجزائر كلها وتونس وليبيا والسنغال ومالى والنيجر والبرتغال وأسبانيا والجنوب الفرنسى، بدعوى أن سكان هذه المناطق بايعوا ملوكا مغاربة فى وقت من الأوقات، وفى ظل ظرف من الظروف... ».

رأى عبد السلام ياسين فيما يخص الصحراء الغربية

«لقد كنت فى السجن عندما تمت المسيرة الخضراء ... لم يكن مطلوبا منى أن اتخذ موقفا ... اليوم؟... هل تصر على طرح هذه المسألة؟ ... فلنقل ... قد يكون هناك تناقض فى حديثى إذا انطلقت فى مطالبتى بالصحراء (الغربية) من (مفهوم) وطنى. ولن يكون هناك تناقض إذا قلت لكم أن الصحراء ملك للمسلمين. هناك نداء موجه إلى أولئك المسلمين يأمرهم الله بالاتحاد. أيتها الدول - الأمم: الجزائر، تونس، المغرب، ليبيا، موريتانيا، لقد تحدثتم عن الوحدة، تحدثتم منذ عشرات السنين عن رغبتكم فى الوحدة وكان ذلك شغلكم الشاغل. والآن، اعملوا بطريقة ملموسة من أجل هذه الوحدة، ابحثوا عن أسلوب يسمح باختفاء هذه الحدود رويدا رويدا فلتلعب الصحراء الغربية دور هذا الجسم الغريب الذى يوضع للتعجيل بتفاعل كيميائى: فلتكن هذا العامل الوسيط لهذه الكيمياء الوحدوية (...) إذا لم تكن القومية سندا لشئ أكبر، فسوف يكون مصيرنا الانكماش. يكفى أن هذه الدول -فى شمال أفريقيا- لايمكنها الاستمرار اقتصاديا حسب ظروفها الحالية، كما أنها لا تستطيع التنافس فى مجال الانتاج الصناعى، أو التنافس بصفة عامة.

إذا كانت هذه المقتضيات تنادى بهذه الوحدة، فإن التزامات الإسلامية تنادى بها أيضا.

وإذا صادفتنا الصحراء (الغربية)، سواء كانت حادثة عابرة أو مأساة، فى طريقنا ... فلنستفد منها، فلنعتبر أنها فرصة من أجل التوحيد، لكى يتقدم مشروع الوحدة هذا.

لم أقل من أجل تعجيل أى شئ يؤدى إلى الهاوية، ولكننى (أقول)من أجل التمهيد لهذه الوحدة».

وهكذا وجدت جمعية الشبيبة الإسلامية نفسها منذ عام ١٩٧٥ محرومة من إثنين من قادتها. فقد سُجن إبراهيم كمال وحكم عليه بعشرين عاما مع الأشغال الشاقة، ونُفى عبد الكريم مطيع، ليتجول بين أوروبا والشرق الأوسط حيث يحاول جمع المساعدات المادية والتأييد السياسى. ولكن المخابرات المغربية تطارده باستمرار وتحاول -فى ١٩٨٤- اختطافه فى بروكسيل. ظلت الجمعية محتفظة لعدة سنوات باهتمام الناس -إلى حد ما- بفضل مساهمة العناصر الخارجية، إذ يمثل الطلبة المنفيون غالبية أعضائها. ويواصل عبد الكريم مطيع قيادة الإنتاج المذهبى لمجموعته عن طريق إصدار جريدة «المجاهد» فى بلجيكا. وينشر أيضا عدة كتب تحوى مقالاته، نذكر من بينها «الثورة الاسلامية» حيث يدافع عن حتمية البديل الإسلامى فى المغرب نظرا لفشل تشكيلات المعارضة العلمانية. أما فى داخل المغرب، فقد ظل أهم جزء من النشاط النضالى موجها إلى إطلاق سراح إبراهيم كامل والعفو عن عبد الكريم مطيع، الذى حكم عليه بالسجن (المؤبد) فى ١٩٨٠. ولكن غياب القائد يتسبب شيئا فشيئا فى تزايد صعوبات الإدارة الداخلية للحركة، وفى تزايد التوتر النابع من التناقض بين الإدارة المغربية الجماعية وبين تعليمات عبد الكريم مطيع، الذى وصفه بعض الذين يعرفونه بأنه شخصية متمرسة بمزاولة السلطة، وأنه من أنصار الانفراد بها. وتتزايد سرعة تغيير مجموعات القيادة، الأمر الذى يتسبب فى هذا التدهور فى حجم الإجماع. وسيؤدى ذلك ابتداء من نهاية السبعينات إلى أن يتخلى عن عضوية الحزب عدد كبير من الأعضاء.

وفى بداية الثمانينات، عانت جمعية الشبيبة الإسلامية أيضا من آثار التآكل النابعة من محاولات نظام الحكم احتوائها. فقد ملَّ عدد كبير من أعضائها شخصية قائدهم الموجود فى المنفى، ومن الخط الاستفزازى للغاية التى تتسم به جريدة «المجاهد»، التى تصدر فى أوروبا، وقد أثرت فيهم من ناحية أخرى عمليات القمع الدائمة، ولكنهم توصلوا كذلك -شيئا فشيئا- إلى الاقتناع بعدم جدوى مواصلة نشاط يتسم بالمعارضة الصرفة فى مناخ «أصولى» لا يتمشى -إلا

قليلا- مع ذلك. فاختاروا (فى بداية عام ١٩٨٢) أن يتركوا العمل السرى وأن يقوموا بالموافقة الضمنية للسلطة بتكوين مجموعة جديدة. وتحمل هذه المجموعة الجديدة اسم «الجماعة الإسلامية» تكريما للمناضل الباكستانى المودودى. وتوفرت للجماعة إمكانية إصدار جريدة «الإصلاح» باسم أحد المسئولين عنها (عبد الله بن كيران، وهو عضو قديم فى شبيبة حزب «الاستقلال»، وعضو عامل فى جمعية الشبيبة الإسلامية حتى انفصالها عن عبد الكريم مطيع، وهو اليوم مدير مدرسة ابتدائية خاصة فى الرباط) وذلك قبل حصول الجمعية على الاعتراف الرسمى بها. وفى هذا الصدد يقول بن كيران، الذى يشكو اليوم من عدم حصوله على الاعتراف القانونى الكامل بحركته، والذى كتب للملك عن هذا الموضوع:

«عندما قررنا ترك عبد الكريم مطيع، بدأنا نتناقش عن الوقت المناسب للخروج من السرية وأسلوب تنفيذ ذلك. كانت هناك آراء مختلفة. وفيما يخصنى، كنت أعلم أن عددا لا بأس به من بيننا كان معروفا للشرطة، فالسرية، إذن، لم تعد مطروحة للنقاش. واستمر هذا الحوار مدة طويلة، وكان هناك خطر أن تزداد الأمور تدهوراً. وفى ذلك الحين أدرك السيد عبد الكريم مطيع أنه لن يتمكن من إيجاد مخرج له داخل المغرب، فبدأ يرسل منشورات عن طريق بعض المناضلين الذين ظلوا أوفياء له أو عن طريق النعمانى. لم يكن ذلك واضحا بالقدر الكافى ... وكانت هذه المنشورات تهاجم نظام الحكم بطريقة مباشرة واستفزازية للغاية. ففهمت أن المسألة مسألة إثارة مشاكل لنا. وبالفعل، لم تلبث هذه المنشورات أن أثارت الشرطة ضدنا وتم سجننا جميعا. كل الذين كانوا معروفين فى ذلك الحين، فكنا فى البداية حوالى عشرة أشخاص، ثم جاء الطوفان. كنا مايقرب من ستين شخصا فى معسكرات ... غير قانونية كما يقولون، وكان البعض محتجزين فى مخافر الشرطة المختلفة فى أنحاء الدولة. ولكن الشرطة ادركت أننا قطعنا فعلا اتصالاتنا مع عبد الكريم مطيع. فتركونا نرحل، ولم يبق أحد -تقريبا- فى السجن. وفيما يخصنى ظللت فى البداية خمسة عشر يوماً فى مخفر الشرطة قبل أن يتم سجنى مرة ثانية فى الدار البيضاء لمدة شهرين. وفيما بين هاتين المدتين اللتين تم حبسى فيهما أعلنت للصحافة، فى مقالة نشرت يوم ١٢ يناير، أننا كنا أعضاء فى «الشبيبة الإسلامية» وأننا قررنا الانفصال عنها وأننا سنقوم بإنشاء جمعية تخصنا نحن فقط. هكذا، كنا، بالطبع، فى البداية، نعتقد أن نظام الحكم هو المسئول عن كل شئ ...، أى أن الأمر يتوقف عليه فى تطبيق الإسلام أو عدم تطبيقه فى

جميع مجالات أنشطته. كان الإسلام فى رأينا شيئا يخص نظام الحكم. وبما أن الإسلام لم يكن مطبقا، فإن المسئولية كانت تقع على عاتقه. وابتداء من اللحظة التى ذهبنا فيها إلى السجن، حدثت أشياء كثيرة. حدثت واقعة الإخوان المسلمين السوريين التى انتهت بطريقة سيئة للغاية مع حافظ الأسد. وفى مصر، بدأ العلماء فى توضيح أن مسألة الإسلام ليست مسألة تخص النظام وحده. وبدأنا، نحن أنفسنا، نتقبل أن الإسلام ليس بالضرورة أمراً يخص النظام وحده (...) وحتى إذا أراد الملك أو رئيس دولة أن تسير الأمور فى الاتجاه الصحيح، فهناك احتمال كبير ألا يكون ذلك ممكنا. أدركنا أن النخبة التى أمسكت زمام السلطة بعد الحماية هى نخبة تم أهم جزء من تكوينها فى أوروبا، وأن رؤيتها للأمور أكثر غربية (...) وكان هناك -إذن- احتمال أن نناضل ضد نظام سياسى لنجد أنفسنا بعد ذلك فى نفس الوضع إن لم يكن فى وضع أسوأ مما كنا عليه. قد يكون أسوأ ... إذا ناضلنا ضد نظام حكم فيزداد ضعفا بسببنا ويقع تحت طائلة آخرين، فى هذه الحالة، سيتجه سلوك النظام الذى يخلف هذا النظام غالبا إلى مزيد من إزالة الطابع الإسلامى للجماهير ... وعند ذلك أدركنا أنه يتعين علينا -قبل كل شئ- أن نُفهم الناس، وجميع من نحن على إتصال بهم مع إعطاء الأولوية لنخبة الدولة، أن الإسلام شئ لا يمكن الاستغناء عنه... »[1].

إلى جانب هذه المجموعة هناك مجموعتان مرتبطتان بهذا التيار -الذى لم يؤد إلى اختفاء «الشبيبة الإسلامية» التى ازداد طابعها السرى عما كان عليه من قبل- تقومان اليوم بإصدار قانونى لمجلتين: «الفرقان»، و«الهدى» (فى فاس). لجأ عبد الكريم مطيع -فى فترة ما- الى ليبيا ولكن -نظرا لأوجه التقارب بين دول شمال افريقيا- يبدو أنه اختفى حاليا من الصفوف الأولى فى ساحة الاسلام السياسى المغربى.

بدأ عبد السلام ياسين، الذى خرج من السجن فى ١٩٨٦، يصرف معاشه من جديد باعتباره مفتشا فى التعليم وبدا -فى فترة ما- كما لو كان يتمتع بحد أدنى من حرية الحركة. وإذا كانت مجلته «الجماعة» لاتزال محظورة حتى الآن، فإن هذا لم يمنعه أن يستأنف إستقباله للمتعاطفين معه الذين يحضرون من جميع أنحاء الدولة للاستماع إلى ارشادات «المرشد العام». ويبدو أن هؤلاء ينتمون إلى مجالات مهنية مختلفة. وفى نهاية ١٩٨٧ قام بنشر كتاب عن الماركسية اللينينية فى فرنسا يحاول فيه إبراز فاعلية هذه الأيديولوجية فيما يتعلق بالتعبئة، وذلك أكثر

(١) فى حوار سبق ذكره للكاتب مع بن كيران.

مما يهتم بإبراز الخطر الروحي الذي يلازم مذهب ماركس. ويدين الخطأ الذي يكمن في ترك مجال العدالة الاجتماعية حكرا للخطاب اليساري ولممارساته. وهو بذلك يقترب من الاستراتيجية التي تبنتها -قبله بعده سنوات- الحركة التونسية الإسلامية، وينهي بهذه الطريقة انتقاله إلى الإسلام السياسي دون أن ينفي جذوره الصوفية ولكنه يبتعد بوضوح -من الناحية المنهجية- عن حدود الطريقة التي كان ينتمي إليها من قبل. فهو يحبذ نشاطا سياسيا ونضاليا أقرب إلى الاحتياجات الاجتماعية للمرشحين للانضمام للإسلام السياسي. والدليل على ذلك تغيير اسم جماعته فأصبح في عام ١٩٨٧ «أسرة العدل والإحسان». فهو يضيف بذلك مفهوم الإحسان الصوفي إلى مفهوم العدل الاجتماعي ليحرم اليسار من إحتكار هذه الأرضية. إن برامج تصحيح المسار الاقتصادي التي يمليها صندوق النقد الدولي وقيام الدولة صانعة المعجزات بنقض تعهداتها، كل ذلك يجعل من موضوع العدل الاجتماعي موضوع الساعة.

وفي نهاية ١٩٨٩، أراد نظام الحكم وضع حد لتصاعد قوة جمعيته البطئ، ففضل إنهاء الوضع الراهن المتعلق بعبد السلام ياسين: فأقام عدة دعاوى ضد المناضلين الموالين له، وبما أن عبد السلام ياسين أصبح -من الآن فصاعد- النواة الصلبة في المعارضة الإسلامية، فقد حددت إقامته مرة أخرى. وبعد ذلك ببضعة أيام تم سجن جميع قادة حركته[1] ومنذ ذلك الحين استطاع العنصر الطلابي في الحركة -بعد ذلك- أن يشغل الصف الأول في ساحة المعارضة وفي انتخابات ١٩٩٠ كان لنجيب عبد الرحيم عضو «العدل والاحسان» على رأس الاتحاد القومي للطلبة المغاربة، بينما كان هذا الاتحاد بمثابة «حوض سمك» بالنسبة للمعارضة اليسارية التي تم حظرها فيما بين ١٩٧٣ و١٩٨٤.

تضاعف التعبير عن قوة مجموعة ياسين (حيث قاموا بتجمهر وسط الدار البيضاء خلال انعقاد محاكمات أعضاء المجموعة) خلال عام ١٩٩٠ كما بدأ يتضح تحكمها في التيار الجامعي. ونذكر على سبيل المثال قيام حوالي عشرة آلاف منهم بالتجمهر تعبيرا عن تضامنهم مع زملائهم الذين كانوا يحاكمون بعد الاشتباكات التي وقعت في كلية الطب. وقد استطاعت هذه المظاهرة التغلب على جميع الإجراءات الاحتياطية المعتادة التي اتخذتها قوات الأمن، ولم تستطع هذه الأخيرة تحاشي اختناق الشوارع وشل هذه العاصمة الكبرى. ثم وقعت اشتباكات أخرى يوم ٢٥ أكتوبر، بين تيار الإسلام السياسي و«اليساريين» من أجل السيطرة على الحرم الجامعي في مدينة فاس. وبدأت الغالبية العظمى من كليات الدار البيضاء إضرابا يوم ١٨ أبريل ١٩٩١، وأسفر هذا الإضراب عن مقتل شخص وإصابة عشرة أشخاص.

---

(١) أي في ١ يناير ١٩٨٩ وكان الأمر يتعلق بمحمد عبادي، وفتح الله أرسلان (٣٦ سنة)، ومحمد بشيري (واعظ، ٤٣ سنه) ومحمد علوي (٦٠ سنة) وعبد الوهاب المتوكل (٣٦ سنة، وهو مدرس لغة انجليزية).

وخلال ربيع ١٩٩١، طرح نظام الحكم -لأول مرة- عروض تسوية مع عبد السلام ياسين. فاقترح عليه أن تصبح جمعيته حزبا فى مقابل بعض التنازلات. ولكن لأن عبد السلام ياسين لم يقبل منه سوى ما يخص «العمل فى ظل احترام القانون السارى»، لم تصل هذه المحاولات إلى نتيجة[1]. ويعلق عبد السلام ياسين على هذا الموقف قائلا: «عانت منظمتنا -خلال العامين الماضيين- من ملاحقات قضائية مستمرة أصابتنا بالإنهاك. لقد دفعتنا الأحداث إلى القيام بمسيرة وإلى تحدى قوات الأمن علانية. إن تغلغلنا -فى الأوساط الجامعية بوجه خاص- يثير قلق نظام الحكم إلى حد كبير. إن نهاية مسألة الصحراء الغربية -الوخيمة العواقب- دفعت الملك إلى إطلاق سراح ابراهيم صرفتى وإلى إنهاء مسألة تزمامرت المظلمة. وتمت اتصالات رسمية معنا من أجل اقتراح الاعتراف الرسمى بنا كحزب سياسى فى مقابل تنازلات لم نقبل منها سوى العمل فى ظل احترام القوانين الحالية. واستمر ذلك الوضع زهاء ثلاثة أشهر ومازال مناضلونا يتمتعون بملذات الضيافة الملكية». وعندما سألته عن رؤيته فيما يخص تطور باقى دول شمال أفريقيا، قال: «فلنقل إن مماطلة الحكام الجزائريين وقصر نظر جنرال تونس، كل ذلك ينبئ عن مجئ مستقبل لن يكون فى صالح الديمقراطيين المزيفين».

وفى المغرب -مثلما يحدث فى أماكن أخرى ورغم خصوصية «المكانة الدينية» للملك، والتى تم إبرازها عدة مرات، فمن الواضح أن مناضلى الإسلام السياسى هم الذين يتمتعون بإمكانية الفرصة الأكبر لخلافته.

جماعة عبد السلام ياسين الإسلامية (كما يراها هو نفسه)

يوجد على رأس الجماعة الأمير أو المرشد العام (وفقا للمصطلح الذى يستخدمه الإخوان المسلمون) ويساعده فى مهمته مجلس الارشاد العام، وهو يتكون من سبعة أعضاء ومجلس تنفيذى وطنى (يتكون هذا الأخير من ٤٠ عضوا ويرأسه نقيب يُفضل أن يكون خطيب المسجد) وينتخب أعضاء المجلس التنفيذى مرة كل ثلاث سنوات، وهناك مجلس شبيه بذلك يجتمع مرة كل شهر تحت رئاسة نقيب كل مستوى من المستويات التالية :

---

(١) مقتطفات من خطاب أرسله عبد السلام ياسين للكاتب بتاريخ ٢٨ سبتمبر ١٩٩١. ويضيف فى نفس هذا الخطاب معلقا على أحداث حرب الخليج: «إن الشخصية التى لوحت برموز حديثة للغاية فيما يخص الإسلام، لم تكن إلا سندا للخيال الجماعى الباحث عن كرامة. وإذا كان مناضلو الإسلام السياسى قد خدعهم لوهلة معينة هذا السحاب، فمما يستوجب الحمد أن مناضلى الإسلام السياسى عادوا إلى ما هو بديهى. مازالت المأساة المروعة للشعب المسلم فى العراق تمثل جرحا نازفا وطعنة نجلاء لكل مؤمن، فقد دمر العسكرى الجديد فى العالم، جنكيز خان وأتيلا الحديث، أوهاما كثيرة فى نفس الوقت الذى كشف فيه خبث الغرب الذى لعب -لمدة ثمانى سنوات- ورقة البعث العلمانى ضد إسلام المرحوم خومينى الذى أثار ضجيجا وأحدث جلبة كبيرة...»

- الإقليم

- جهة الإقليم (فالمدينة كبيرة قد تنقسم إلى عدة جهات)

- الشعبة وهى تجمع حوالى ١٠ أسر. والأسرة هى أصغر تكوين فى هذا البناء، وهى تحتوى على مايقرب من عشرة أعضاء ويرأسها نقيب الأسرة (مثل الجمعية).

الجماعة كما يراها عبد السلام ياسين

الأمير أو المرشد العام مجلس الارشاد العام المجلس الوطنى التنفيذى نقيب مرشد الجهة مجلس الجهة نقيب مرشد المنطقة مجلس المنطقة نقيب مرشد الشعبة مجلس الشعبة نقيب الأسرة الأسرة

ينتخب نقباء هذه المجالس أعضاء المجلس الوطنى التنفيذى. ويطلق على مناضل القاعدة اسم النصير. وفى أسفل الهيراركية يوجد المهاجر، فهو غائب ولكنه مع ذلك ممثل.

ويحق للأمير إبداء رأيه فى اختيار النقباء وهو يتمتع أيضا بحق الڤيتو فى جميع قرارات المجالس. ولديه حق حل مجلس الإرشاد العام، وعزل نقيب أو عضو من المجلس الوطنى التنفيذى، وهو يدير الميزانية بالتعاون مع مجلس الإشاد العام والمجلس الوطنى التنفيذى.

وفى حالة وفاة الأمير يحل محله أكبر الأعضاء سنا فى مجلس الإرشاد العام. و،هناك إمكانية لعزل الأمير ويتم ذلك بناء على ثلثى أصوات أعضاء المجلس الوطنى التنفيذى الذى يجتمع بناء على طلب مجلس الارشاد العام.

ثالثا، ليبيا: البترول، الكتاب الأخضر، والسنة

تسبب الثراء البترولى وعملية «القضاء على الاستعمار الثقافى» -التى قام بها العقيد القذافى براديكالية ليس لها مثيل -فى تأجيل نشأة تيار الإسلام السياسى فى ليبيا خلال مدة طويلة من الزمن.

لقد استبقت ممارسات نظام الحكم الليبى -فى مجالات عديدة- مطالب الاتجاه الإسلامى، وبذلك احتلت «أصولية الدولة» كل الأرضية التى قد تحتلها «أصولية المعارضة». فقد قام النظام بتنفيذ سياسة تعريب صارمة، وبإضافة بعض العقوبات التى ينص عليها القرآن إلى القانون، وباعتبار علم الإسلام الأخضر رمزا وطنيا، وبتمويل ضخم لجمعية دعوة إسلامية أنشأت فى ١٩٧٢[1] وبنشر إعلانات تليفزيونية تطابق بين رباط العنق و«رمز الصليبين» وبتدمير عام للآلات الموسيقية الغربية ... الخ.

وظلت العلاقات طيبة بين المؤسسات الدينية الرسمية وبين نظام الحكم خلال العقد الأول من ثورة الفاتح من سبتمبر. وكان المناخ القضائى والتشريعى فى ليبيا قريبا إلى حد كبير من المناخ

(١) انظر:

MATTES Hans Peter, *Die innere und aussere islamische Mission Libyens*, Kaiser, Grünenwald, 1986.

MONASTIRI Taoufiq, BURGAT François, "Chronique Libye", in *Annuaire de l'Afrique du Nord 1982*, op. cit.

السائد فى مصر أو فى سوريا، أى أنه كان يتسم بتطور التشريعات التى كانت مستوحاة من النموذج الأوروبى على حساب الشريعة التى لم تطبق إلا فى بعض قطاعات من قانون الأحوال الشخصية. وفى ٢٨ أكتوبر تم تكوين لجنة من أجل إعادة قراءة النصوص القانونية المعمول بها من أجل تطهيرها من كل الأحكام التى تتنافى مع الشريعة الإسلامية(١). وإذا كانت الانعكاسات الفعلية لهذا الإجراء قد انحصرت -من الناحية العملية- فى بعض الرتوش الخفيفة لقانون العقوبات، فهذا لا يمنع أن دلالتها كانت ذات أهمية، خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار أن ليبيا كانت أول دولة عربية - بصرف النظر عن المملكة العربية السعودية -لجأت بهذه الطريقة المنهجية إلى الإطار المرجعى الدينى.

وبالإضافة إلى هذه الساسية الثقافية كانت الظروف الاقتصادية الناجمة عن إيرادات البترول غير مهيئة لتوليد الإحباطات الاجتماعية. وحتى عندما بدأ نظام الحكم (بعد ذلك بمدة طويلة، أى عندما ظهر الجزء الثانى من الكتاب الأخضر) ينطلق فى الاتجاه نحو نوع من أنواع الثورة الاقتصادية (أى بتحديد الملكية فيما يتعلق بالعقارات والمصانع، وبحظر نشاط القطاع الخاص فى التجارة بعد ذلك) كان لديه قدر كاف من الإمدادات المالية لكى لا يضطر إلى رفع الثمن السياسى الناجم عما يتخذه من إجراءات عنيفة تجاه المجتمع المدنى: إذ أن دخول هذا الكم الهائل من البترودولارات (التى ظل أهل الحكم فترة طويلة يرفضون تصور أن مصدرها قد ينضب فى يوم ما) كان له انعكاس حاسم على دولة مكونة من ثلاثة ملايين نسمة،حيث ظل مورد دخلهم الأساسى للعملة الصعبة -خلال مدة طويلة- يرد عن طريق إعادة بيع الهياكل المختلفة التى تركتها جيوش الاحتلال العديدة، وعن طريق الدخل الذى يرد مما تدفعه الدول الغربية لتأجير القواعد العسكرية. وفى إطار هذه الخلفية التى تنسج خيوطها هذه الدخول الهائلة الناجمة عن البترول (مايقرب من عشرين مليار دولار فى ١٩٨٠ وستة مليارات دولار فى ١٩٨٦) كان «المعمل السياسى» الليبى يعمل -خلال المرحلة الأولى- فى جو يتسم ظاهريا بالإجماع. واعتقد معظم الدارسون الأجانب - خلال فترة معينة- والذين كانوا يتأثرون إلى جانب ذلك بالنتائج الجيدة الناجمة عن الاستثمارات الصناعية الأولى أن اللجان والمؤتمرات الشعبية قد استطاعت فى إطار مؤسسات الجماهيرية المتنوعة أن تفتح بالفعل أفاقا جديدة. وكان التيار الإسلامى هو أيضاً «ضحية» لهذا الرخاء الاقتصادى والسياسى. وخلال العقد الثانى لثورة الفاتح من سبتمبر، أدت

(١) انظر:

MAYER Ann Elizabeth, "Le Droit musulman en Libye à l'âge du Livre vert", in *Maghreb-Machreq Monde arabe*, n° 93, juillet 1981, p. 197. ATALLAH Borham, "Le Droit pénal musulman ressuscité", in *Annuaire de l'Afrique du Nord 1975*, p. 227.

الأزمة الاقتصادية الناجمة عن الانخفاض السريع لموارد البترول، إلى ظهور مفاجئ لقصور تجربة التنمية (التى كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا باليد العاملة الأجنبية) وللضعف النسبى الذى تتسم به القاعدة الاجتماعية لنظام الحكم. وفى هذا الإطار وقعت المواجهات الأولى بين المدافعين عن القرآن والمدافعين -بدون قيد أو شرط- عن «الكتاب الأخضر» الصغير.

١- من الابتعاد الأيديولوجى ... إلى

اتضح الابتعاد عن التيار الإسلامى عندما بادر النظام باتخاذ إجراءات يخدع بها مقاومة جماعة العلماء -فى أواخر السبعينات- لتنفيذ بعض مظاهر المشروع الجماهيرى. وعن طريق هذه الثغرة الأيديولوجية دخل بعد ذلك شيئا فشيئا أولئك الذين أصيبوا بخيبة أمل فى هذه التنمية والتى أصبحت قاعدتها وإيقاعها موضع تساؤل، نظرا لإغلاق جميع المتاجر الصغيرة فى ١٩٧٩، ولهبوط إيرادات البترول. وفى مناخ حماسة الخطابات -الذى بدأ عملية إلغاء المؤسسات الإدارية والسياسية التقليدية فى صالح «اللجان الشعبية» كانت المبادئ الموجودة فى الجزء الثالث من الكتاب الأخضر الصغير («الأسس الاجتماعية» للنظرية الثالثة العالمية) تمر بمرحلة التكوين منذ عام ١٩٧٣ رغم أنه لم يتم الإعلان عنها إلا فى نهاية عام ١٩٧٨.

وخلال نفس هذه السنة، وفى حين بدأت تتعارض النتائج الاقتصادية التى ترتبت على سياسته الجديدة، مع بعض القطاعات من المجتمع التقليدى، غامر القذافى بأن يعلن بطريقة رسمية عن رغبته -التى عبر عنها عدة مرات- فى الكف عن اعتبار الأحاديث أصلاً من أصول الدين وعن اعتبار الفقه إطارا مرجعيا لا يمكن المساس به. وكانت المادة الثانية من «نقل السلطة للشعب» (التى تم إعلانها رسميا فى ٢ مارس ١٩٧٧) قد جعلت من القرآن -دون أى مصدر آخر- «قانون المجتمع». ولكن هذه الطريقة المثيرة للدهشة والتى جعلت القرآن يرتقى إلى مرتبة التشريع الايجابى، كانت قد شغلت الرأى العام أكثر من التحفظ الموجود ضمنا بخصوص السنة. وفى ١٩ فبراير، تم التعبير بوضوح أمام جمهور مكون على وجه الخصوص من عناصر ليبية عن الحجج التى تعضد هذا الرأى (وكانت نفس هذه الحجج قد تم عرضها فى أول فبراير ١٩٧٦ أثناء الندوة الإسلامية - المسيحية. وفى ٣ يوليو من نفس العام تجاوز الاتجاه الإصلاحى حداً غير مسموح بتجاوزه ولو على المستوى الرمزى وارتجت أسوار مسجد مولاى محمد من صدى حوار -استمر عدة ساعات- ملئ بالحماسة[1] بين القذافى ومجموعة علماء ليبيين وعرب يحاولون أن

(١) MERNISSI Fatima, *Le Harem politique*, Paris, Albin Michel, 1987.

يجعلوا القائد لا يتجاوز الحد الشرعى. ولكن القذافى كان يرى أن هناك دلائل تشير إلى وجود عدد كبير من الإضافات اندست فيما يتعلق بالأحداث والمواقف التى يفترض أن النبى عاشها، وأن هذه الإضافات قد وضعت أثناء الخلافات الداخلية (ومن بينها الخلافات الخاصة بنشأة الشيعة) من أجل تأييد ممارسات الأطراف الموجودة فى ذلك الوقت. وقد قام البخارى ومسلم بعد ذلك بمائتى سنة بتدوين الأحاديث التى تأكدوا بدقة من صحتها، بفضل منهج يحب المسلمون أن يروا فيه المحاولات العلمية الأولى فى مجال النقد التاريخى، إلا أن القذافى لا يرى فى هذا الفرز بين الأقوال الصحيحة والأقوال المزورة سوى عمل إنسانى يتسم بالعديد من التخمينات (فبعض هذه الأحاديث تتناقض فيما بينها، أو حتى تتناقض مع نص القرآن نفسه). وفى هذه الحالة لابد أن تتأثر مصداقية السنة برمتها. وهكذا فإذا كان القرآن يؤكد مبدأ يتعلق بعدم إمكانية وجود قيود فى الدين (لا إكراه فى الدين) فإن أحد الأحاديث يحكم بإعدام المرتدين. وليس القذافى الشخص الوحيد الذى يطرح ضرورة إعادة قراءة نصوص السنة قراءة حذرة وانتقائية إذا كان لابد من ذلك. وبصرف النظر عن فاطمة مرنيسى وعن دراستها القيمة «تحقيق بخصوص حديث معاد للمرأة ورواية أبو بكرة»[1]، فإن بعض شرائح التيار الإسلامى نفسه ليست بعيدة تماما عن هذا الرأى. وهذا هو الحال أيضاً بالنسبة لصالح الجورشى -مؤسس الاتجاه التقدمى- فهو لا يتردد فى تحبيذ مبدأ تناول الأحاديث بتعقل وحذر. ويقترح أن يتم الفصل بين الأحاديث المتعلقة بالممارسات الدينية، وهى فى هذه الحالة أقل تعرضاً للتحريف، وبين الأحاديث التى تحتوى على تقدير لقيم المجتمع. وبما أنه تم جمعها فى إطار تاريخى -اقتصادى وسياسى- فقد يتأثر من نقلها بهذا الإطار، ومثل هذه الأحاديث يجب أن تخضع فى فهمها لاجتهاد صارم:

«يوجه إلينا اللوم (أى من طرف الحركة الإسلامية التونسية) بأننا ضد السنة. لماذا؟ لأننا نقول أن القرآن هو المصدر الأول، وأن أسس الإسلام الحقيقية موجودة به. لا تأتى السنة إلا فى المرتبة الثانية. وهى لم تدون تاريخيا إلا بعد وفاة النبى بقرنين أو ثلاثة. ولكن خلال هذه القرون الثلاثة، نشأت عدة مشاكل سياسية. ويختلف اختيار الأحاديث بين الشيعة والسنة. ولذلك ينبغى إعادة النظر إلى هذه الفترة بانتباه. علينا إذن ألا نعترف بأى حديث تستند عليه «الحركة التونسية الإسلامية». إننا نعتقد إنه ينبغى القيام بتحليل تاريخى جاد لهذه الأحاديث. ولكنهم يرون (أى أعضاء الحركة التونسية الإسلامية وراشد الغنوشى بوجه خاص) أن مثل هذا الموقف خطير للغاية»[1].

(١) فى حوار للكاتب مع صلاح الدين الجورشى، تونس، أغسطس ١٩٨٤.

وفى رأى القذافى، ينبغى اتخاذ موقف متحفظ تجاه كل من السنة فى حد ذاتها أو الفقه، أى تجاه هذا البناء القانونى الذى صنعه الفقهاء، لأنه يعتبر أن هذا البناء القانونى يبدو متأثرا بالعوامل الإنسانية، فهو (لاينتمى إلى الدين).

«إن مايطلق عليه اليوم «الشريعة» لا يمكن أن يمت إلى الدين بصلة (...) إنها شكل من أشكال الفكر. وعلى سبيل المثال، لقد أعلنت اليوم أن الهضبة القارية بين الجماهيرية وملطا تقع على الدرجة الخامسة والثلاثين من خط العرض الشمالى فهذه المسائل تخصنى، لقد كانت من طرفى نتيجة مجهود فكرى أملته إعتبارات علمية، مادية، زمنية ... إلخ. وإذن فإن نفس الشئ ينطبق على المدارس القانونية (...) إنى أعتبر أن الشريعة قانون وضعى كما هو الحال بالنسبة للقانون الرومانى، وقانون نابليون وجميع القوانين التى صاغها رجال القانون الفرنسيون والإيطاليون والإنجليز والمسلمون».

ومن البديهى أن منظِّر الجماهيرية كان يرمى بهذه الطريقة إلى تطوير إعادة قراءة الفقه وإلى التخلى عن بعض الأحكام الدينية التى تتعارض مباشرة مع فلسفته السياسية. وكان نشر الجزء الثالث من الكتاب الأخضر قد كشف عن أحدث ما تنطوى عليه. وقد يختفى مع «السنة» حراسها أيضا، أى جماعة العلماء التى تعوق طريق القائد، لأن لديها -من الناحية النظرية- رسالة الحفاظ على عدم خروجه عن طريق الدين الرسمى، وهى بذلك تستطيع الحد من استقلاله الإصلاحى، واستقلاله فى مجال قانون الأحوال الشخصية، مثلا.

١٢- من ... إلى القمع

وحتى إذا كان القذافى ينفى اليوم أنه اتخذ هذا الموقف بصفته رئيس دولة، وأنه حاول أن يفرض وجهة نظره («إننى تكلمت وتصرفت بصفتى شخصا مسلما عاديا ولم أجبر أى شخص على تبنى وجهة نظرى»)[١]. وحتى إذا كان هذا الرأى -كما سبق لنا عرض ذلك- تشاركه فيه بعض العناصر فى تيار الإسلام السياسى، فإن إدانة السنة ستكون السبب فى نهاية التعايش السلمى بين نظام الحكم والعلماء وبداية استئناسهم بالعنف، وتدهور العلاقة بسرعة. وحيث إن موقف القذافى من «السنة» أتى بعد هجومه على الملكية الخاصة والأوقاف، -وكان مثل هذا

(١) فى حوار للكاتب مع القذافى، طرابلس، باب عزيزية، ٦و١٠ ديسمبر ١٩٨٧.

الهجوم يهدد مصالحهم الاقتصادية- فقد أدانت جمعية العلماء بالاجماع هذا الموقف واعتبرته هرطقة. ولكن الذين رفضوا هذا التخريب، تم قمعهم بقسوة، حيث دعت اللجان الثورية الشعب إلى «اقتحام» مساجد أكثر هؤلاء العلماء مقاومة. وأعلنت اذاعة طرابلس فى ١٦ مايو ١٩٧٨ أن الجماهير الليبية كانت تقوم «بتطهير بعض المساجد بالقضاء على نشاط بعض الوعاظ الذين كانوا يشنون فى أماكن العبادة هذه، حملة إلحاد ودعاية فى صالح الطغيان واستغلال اضطهاد الإنسان لأخيه»[١]. وفى ٢١ نوفمبر ١٩٨٠ تم سجن الشيخ محمد البشتى الذى ندد علنا فى وعظة بالاتهامات التى ألصقت به، وهى أنه «عميل المملكة العربية السعودية». ومن المرجح أنه تم بعد ذلك تعذيبه حتى الموت. ثم تم القبض على أشخاص آخرين وإغلاق عدد كبير من المساجد (ومن بينها مسجد جغبوب، المقر التاريخى للسنوسية، وهو على مسافة ٥٠٠ كم شرق بنغازى، والجامعة الاسلامية فى البيضاء)، بل وتم تدمير بعض المساجد (مثل مسجد سيدى حموده وقد وضعت به الألغام فى الساعة الثالثة صباحا لكى يتيسر توسيع «الميدان الأخضر» -ياله من رمزا- كما تم تدمير مسجد سيدى عبد السلام القديم فى زليطن[٢] لأسباب أبعد ما تكون عن احتياجات تنظيم المدن). ومنذ ذلك الحين تصالح القذافى مع المملكة العربية السعودية حيث كان علماؤها قد اعتبروه «خارجا» فى ١٩٨٣ عندما أعلنوا أنه «عدو الإسلام»[٣]. واستأنف علاقات طيبة مع إيران الخومينية التى تناست -بفضل أسلحة بآلاف الجنيهات- اختفاء الإمام الشيعى «موسى الصدر» على أراضى ليبيا، ومن المرجح أنه تم اغتياله، ولكن قد يكون ذلك نتيجة خطأ[٤]. ورغم هذا الانفتاح على الخارج، ظل المناخ الداخلى متدهوراً.

وسبق أن أشرنا إلى أن نظام الحكم كان يلصق دائما صفة «الإخوان المسلمين» بكل معارض له، وإلى أن تحفظ القذافى تجاه هذه الفئة، هو نفس تحفظ جمال عبد الناصر تجاههم. وذلك ينطبق على أولئك الذين قاموا بمحاولة الاغتيال التى فشلت فى ٨ مايو ١٩٨٤، وعلى عدد كبير من

---

(١) فى حوار للكاتب مع القذافى، طرابلس، باب عزيزية، ٦و١٠ ديسمبر ١٩٨٧.

(١) استشهاد ورد فى :

BLEUCHOT Hervé, *Chroniques et documents libyens*, Paris, CNRS, 1984.

(٢) ومنذ ذلك الحين تم إعادة بنائه بتكاليف باهظة.

(٣) وكان ذلك قد دفع المفتى الكبير زاوى - المؤسس المشارك فى ١٩٧٢ لجمعية الدعوة الإسلامية والذى توفى فى ١٩٨٦ ولم يحل محله أحد -إلى أن يظهر جهرا مناهضته للنظام وللقذافى، وإلى أن يطلب من شخص ان يحرر كتابا يحتوى على دعاية مضادة: «القذافى والمتوكلون عليه» طرابلس، المنشأة العامة، ١٩٨٤.

(٤) ومن بين التفسيرات التى انتشرت بخصوص ذلك الموضوع، تفسير قد يكون معقولا نسبيا: إن حرس القذافى قد أساءوا -بعد لقاء صاخب للغاية- فهم أمر ملتبس وجهه العقيد إليهم: «احتسوا» بهذا الضيف اللبنانى.

ضحايا القمع الآخرين، ذوى الأصول المختلفة: عسكريين أو تجار، مناضلين بربر أو طلبة، وقد تم إعدامهم خلال السنوات الست الأخيرة. وكان النجم الليبى: رسام الكاريكاتير «الزواوى» قد قام برسم شخص ذى لحية (يقوم بدور مناضل الإسلام السياسى) لطمته «الجماهير» فوقع قناعه وظهر وجهه الحقيقى، وهو وجه ... رونالد ريجن[1]، وقد استخدم هذا الكاريكاتير فير شكل إعلان رسمى.

٣ - من التحفظ إلى المقاومة

نظراً لراديكالية نظام الحكم السياسية والأيديولوجية يواجه التيار الإسلامى قدراً أكبر من المصاعب لكى يكون قوة معارضة. «نحن منظمة غير منظمة تعيش فى بلد يوجد بها «كتب» يقل سعرها عن سعر الورق الذى استخدم فى طبعها» هذا هو مايقوله أولئك الذين يشعرون بالاحتياج إلى ابراز تحفظهم تجاه نظام الحكم أمام الزائر الأجنبى.

قام محمد يوسف المقريف (السفير السابق فى الهند) بإنشاء «الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا» فى سبتمبر ١٩٨١ بالاشتراك مع الحاج عبد المجيد سيف النصر (أحد المشتركين فى أول مؤامرة جادة تم تدبيرها ضد القذافى فى ١٩٧٥). ولايمكن اعتبار هذه الجبهة مجرد حركة إسلامية لأنها -كما يدل على ذلك اسمها- تجمع بين عناصر من المعارضة فى المنفى، من بينهم مناضلو الإسلام السياسى. وكان مقر هذه الجبهة فى السودان حتى سقوط النميرى، ثم فى الولايات المتحدة وفى انجلترا. وتأثيرها داخل ليبيا لايزال من الصعب تقديره، خاصة بعد أن تم طردها من تشاد فى ١٩٩١ عندما سقط حسين حبرى[2]. وكانت معظم محاولات الانضمام إليها تأتى من جانب هذا العدد الكبير من الليبيين المشتتين فى أنحاء العالم (وكان هذا هو حال السبعة عشر ضابطا الذين أعلنوا انضمامهم إليها فى فبراير ١٩٨٨). وظلت هذه الجبهة تنشر فى الخارج باللغة العربية -خلال مدة طويلة- مجلة تحمل اسم «الانقاذ»، ونشرة باللغة الانجليزية «نشرة أنباء الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا» [NFSL'S News Bulletin] وعدة كتيبات تنتقد القطاعات المختلفة من

(١) ويوجد فى هذا التفسير عنصر حقيقى (على الأقل) وذلك إذا أخذنا فى الاعتبار ترجيح أن تكون المخابرات الأمريكية قد ساهمت فى تدريب الفدائى المسئول عن محاولة الاغتيال التى تم اجهاضها فى ٨ مايو ١٩٨٤ والتى أعلنت الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا مسئوليتها عنها.

(٢) وفى ذلك الحين خرجت من تشاد قوات جيش التحرير الموالية لحسين حبرى على متن طائرات أمريكية، وتسبب غالبا هذا الموقف فى انخفاض مصداقية مناضلى الجبهة الذين اتهموا بالتواطؤ مع المخابرات الأمريكية وحسين حبرى، ضد وطنهم.

التجربة الجماهيرية: («كيف قوّض القذافى الاقتصاد الليبى» «كيف خرّب القذافى خزينة الدولة الليبية» «نشاط القذافى على ضوء مبادئ الإسلام» ...الخ) وقد قامت مجموعات صغيرة من المتطرفين بتنفيذ استراتيجية ترتكز على تكرار الهجوم -فى أماكن متفرقة- على الرموز المتعلقة بالنظام. ولكن تم القضاء عليهم بوسائل قمع راديكالية للغاية.

وفى ربيع ١٩٨٢ وجه النظام الليبى إلى ٢١ عضوا مفترضين فى «حزب التحرير الإسلامى» تهمة التآمر. ومن المرجح أن ٨ أشخاص من بين هؤلاء تم إعدامهم بعد ذلك بعام. وفى أبريل ١٩٨٤، تم شنق طالبين علنا فى بنغازى لأنهما حاولا حرق القاعة الكبيرة التى كان القذافى قد ألقى بها بعض خطبه الهامة. ووُجد مشنوقاً فى المراحيض طالب -على الأقل- من بين الذين قاموا بتنظيم هذا الاجتماع الذى تم دعوة مدرسى وطلبة جار يونس لحضوره بالقوة. وتدل هذه الواقعة على عنف المواجهة، وتدل -إلى حد ما- على تبلور التيارات المعارضة.

وفى شهر يوليو ١٩٨٦ قام أعضاء «حزب الله» -الذى لم يكن معروفا حتى ذلك الحين، وتم فيما بعد إثبات علاقته بباكستان -بمحاولة تسميم مياه فندق فى طبرق حيث كان يقيم المستشارون العسكريون السوفيت، «وبإعدام» عدو هام فى اللجان الثورية، كان عليه -من بين مهامه- أن يراقب احترام حظر قيام القطاع الخاص بتسويق المنتجات الزراعية. وقبل إعدامه قام أعضاء حزب الله بمحاكمته محاكمة تم تسجيلها على شريط ڤيديو. أما المتهمون الستة المفترضون فى هذه الواقعة (وأضيف إليهم، دون سبب واضح، إبن رئيس وزراء سابق متهم بأنه قام بحرق منزل والده السابق احتجاجا على تحويله إلى مستوصف) فقد فرض عليهم كذلك تلك التجربة التى أصبحت تقليدية ألا وهى القيام بالنقد الذاتى أمام كاميرا التليفزيون. وأثناء تسجيل هذه العملية سمع رجل عجوز ذو لحية -تم تقديمه على أنه قائد حزب الله الليبى وأنه حرر كتيبا عن «الحلال والحرام» -أحداً يلومه على «لحيته المليئة بالقمل» ويسخر من مبادئه المفرطة فى الدقة والتى تثير الضحك.

وقبل ذلك ببضعة أسابيع تم إغلاق ٤٨ كُتّابا وزيادة مراقبة اللجان الثورية لمرتادى المساجد. وأعاد التليفزيون الليبى إرسال مشهد شنق أعضاء حزب الله الصغير فى ملعب أمام ثلاثة صفوف من المشاهدين الذين عبروا بالصياح عن تأييدهم لذلك.

٤ - محاولة الانفتاح الليبرالى

ابتداء من مارس ١٩٧٨، بدأ القذافى يعطى إنطباعا أنه يبحث عن نوعين من الانفتاح: أولهما سياسى اقتصادى، وثانيهما يتعلق بعلاقاته الخارجية، من أجل بقاء نظامه الذى أصبح يبدو وقد خسر -فى رأى دارسيه بوجه عام- جزءا هاما من القاعدة الاجتماعية التى كانت موالية له فى أوائل السبعينات. ومنذ ذلك الحين تمسك -فى السياسة الخارجية على الأقل- بهذا الخط «الإصلاحى». وفى ٢٧ مارس، أعطى العقيد القذافى فى إحدى الخطب المفضلة لديه إشارة بإمكانية إعادة قراءة نظريته الثالثة بمزيد من الاستقلال تجاه السلطة.

وفى الشهور السابقة كان النظام قد عانى من صدمتين كبيرتين. كانت الصدمة الأولى القصف الأمريكى الذى كشف عن حدود فاعلية اللجان الثورية وعن إخلاصها لنظام الحكم[1] وكان ذلك على عكس الموقف الذى حدث أثناء المناوشات السابقة مع الأسطول السادس.

أما الصدمة الثانية فهى متعلقة بالنزاع مع تشاد حيث واجه القذافى -ابتداء من تخلى خلفائه عنه حتى النكسة العسكرية التى أصابت نخبة قواته- مقاومة لم يتوقعها بتاتا وهزيمتين قاسيتين فى أوزو وماتن الصحراء.

فى مثل هذا الإطار يبدو أن منظر الطريق الثالث العالمى قرر أن يلجأ -هو أيضا- إلى مكاسب طريق الانفتاح. وبعد أن أعد بدقة مبدأ حظر استخدام الأيدى العاملة من جانب أصحاب العمل سمح بأن يقوم «الأشخاص الذين يعملون» فى «كل مصانع قطاع الدولة تقريبا» بامتلاكها. وكانت الإدارة القانونية فى هذا الإصلاح هى «التشاركيات» وهى عبارة عن هياكل تعاونية مرنة تجمع بين عدد صغير من الشركاء على أساس انضمام اختيارى. ووجد هذا الانفتاح الاقتصادى أول امتداد له فى المجال السياسى بعد ذلك ببضعة أشهر. إذ قام القذافى -بعد أن استأنف علاقاته مع بعض معارضية فى المنفى، وهو فى الواقع لم يحقق نجاحا كبيرا فى هذا الصدد- بالعفو عن معظم المعتقلين على ذمة قضايا سياسية أو قضايا تابعة للقانون العام، وفعل ذلك بطريقة مثيرة

---

(١) أثناء تلك الليلة التى تم فيها القصف الأمريكى، وعندما وصلت الى طابلس أصداء عصيان إحدى الثكنات فى مصراته، وعندما انتشرت الاشاعات المثيرة للقلق بخصوص وفاة العقيد القذافى تحت أنقاض فيلته فى باب عزيزية، قام ما يقرب من خمسين عضوا من أعضاء اللجان الثورية، لا بالفرار فقط ولكن -وفقا لما ورد فى «نشرة أنباء الجبهة الوطنية لإنقاذ ليبيا» الصادرة باللغة الانجليزية -قام بعض هؤلاء بحرق الملفات التى تثبت تعهدهم بخدمة النظام الحاكم. وبعد ذلك بأقل من ستة أشهر تم إعادة هيكلة اللجان الثورية التى أنشئت فى ١٩٧٧ لتسهيل المرور الى الديمقراطية المباشرة التى ينص عليها الكتاب الأخضر والذين تحولوا تدريجيا إلى «كلاب حراسة» للنظام.

للدهشة عندما حطم بنفسه حوائط هذا السجن. وكان من بين المستفيدين من هذا الإجراء -الذى كان يرمى إلى وضع النظام فى مكانة أفضل- الضحايا الأول من بين مناضلى الإسلام السياسى، ومن بينهم أعضاء حزب التحرير الإسلامى الذين تم القبض عليهم عام ١٩٧٣.

وبعد أن تم إغلاق الحدود مع تونس بطريقة صارمة غداة أزمة ١٩٨٥، -وكان ذلك الإجراء قد أدى إلى طرد أكثر من ثلاثين ألف مهاجر تونسى (وعدد مماثل من المصريين وعدة آلاف من السوريين والباكتسانيين... الخ)- أعيد فتح هذه الحدود دون أى تحفظ، وبناء على ذلك تدفق فجأة عدد كبير من العاملين التونسيين والعرب (حوالى ٢٥ ألف) وهاجرت أعداد أكبر من الليبيين (٧٠ ألف) هجرة مؤقتة ليبحثوا فى الأسواق التونسية عن المنتجات التى أصبحت نادرة فى السوق المحلى نظرا لصرامة برامج الاستيراد. وفى العام التالى، أعطت تسوية العلاقات مع مصر -التى استطاعت أن تصمد أمام عواصف حرب الخليج- بعدا جديدا لخطاب الوحدة. ولكن أحداث ١٩٨٩ سمحت بمعرفة حدود الإصلاح السياسى الذى قام به نظام الحكم فى ليبيا.

٥ - عام ١٩٨٩: التراجع

كانت الاشتباكات التى حدثت فى شرق ليبيا (فى بنغازى، وجادفيا ومصراته) خلال شهرَ يناير وأثناء الثلث الأول من ١٩٨٩[١]، بمثابة نقطة انطلاق لموجة جديدة من القمع التى لم تكتف بخلايا المتطرفين، بل تجاوزت ذلك إلى حد كبير وشملت قطاعاً كاملاً من الرأى العام الليبى. وتلك السجون التى تم إفراغها -بطريقة مثيرة للدهشة- من بضعة مئات من المسجونين، امتلأت مرة ثانية، ولكن هذه المرة، وصلت الأعداد إلى عدة آلاف من المتطرفين أو المتعاطفين مع الإسلام السياسى. وقد تم القبض عليهم خلال الأشهر الأربعة الأولى من السنة فى سرت وتم نقلهم إلى طرابلس بالطائرة. وفى شهر سبتمبر ١٩٨٩، أمام نفس الجمعية التى كان القذافى قد طلب منها التصويت -قبل ذلك بعام- على «الميثاق الأخضر لحقوق الانسان» -الذى كان من المفروض أن يتدارك جميع وقائع تجاوز السلطة- أشار القائد صراحة إلى هذا المد المعارض. وقد اعتبر أن مضمون منشور كان قد وضع على أبواب المساجد وينادى بقتل «الملحدين» يقصده شخصيا.

وفى إطار هذا الهجوم المضاد لم يكتف النظام بالقمع. ففى المولد النبوى (يوم ١٢ أكتوبر) دلَّ

(١)وقد تم إجهاض محاولة لاغتيال القائد الليبى وذلك بفضل تيقظ الحرس أثناء زيارة رسمية كان يقوم بها الرئيس حافظ الأسد.

انتشار الجمعيات الصوفية (بطريقة لم يسبق لها مثيل)، على أن هذه الجمعيات -التى اعتبرت أقل خطورة من غيرها بالنسبة للنظام- تتمتع فى الغالب بتأييد حذر من طرفه وإلى جانب ذلك، نجح القذافى -بطريقة أكثر فاعلية- فى أن يجمع فى بنغازى يوم ٢٦ سبتمبر ١٩٨٩ عشرات من المسئولين فى المجال الدينى وحاول أن يجعل منهم «إدارة للثورة الإسلامية فى العالم». وكان من بينهم راشد الغنوشى (الذى قام المصريون بطرده بعد ذلك ببضعة أيام بناء على طلب من طرف الرئيس بن على) إذ أن إشتراكه فى هذا الحدث تسبب -كذلك- فى توسيع تأثيره وفى منح العقيد تأييدا لا يستهان به. ولم يمنع ذلك من قيامه بزيادة عدد الكوادر فى المساجد عن طريق تعيين مايقرب من مائة إمام مصرى وإعادة فتح معهد تخريج الوعاظ مع وضعه تحت رقابة مشددة (وكان قد تهور وأغلق ذلك المعهد فى أواخر الثمانينات). ومنذ ذلك الحين استطاع النظام أن يتجاوز -دون اضطرابات كثيرة- دوامة أزمة الخليج. ومن المفارقات أن معمر القذافى هذا القائد الذى يحبذ الوحدة، هو -من بين رؤساء دول شمال أفريقيا- أقلهم مساندة للرئيس صدام حسين[1]، وبذلك خاطر بالمساس بشعبيته فى المجال الوحيد الذى إعتاد حتى الآن أن يستبق فيه مطالب رجل الشارع.

وعندما انطفأت الشعلات الحماسية الثورية الأولى، استطاع الرئيس الليبى لمدة تقرب من عشرة سنوات أن يلعب بنجاح لعبة المؤسسات الثلاث (الجيش، المؤتمر الشعبى العام، واللجان الثورية) التى تمثل (كل منها بدوره، إن لم يكن بتضافرهم) أسس سلطته. وتمر هذه الشبكة بأشكال من التضامن الأفقى (تقوم اللجان الثورية باختراق الجيش والمؤتمر الشعبى العام، ولكن أشكال التضامن القبلى تخترق أيضا اللجان الثورية والجيش ...الخ). وحيث إن هذه الأنواع من التضامن تفسد المنطق الداخلى لكل مؤسسة من المؤسسات، فهى بذلك تقلل فرص تماسكها وتبلورها وهذا يؤدى إلى تعضيد سلطة الشخص الذى يسيطر على قمة الهرم.

ومن المؤكد أن هذا النظام، الذى تعضده مجموعة من الاحتياطات البوليسية، لم يستطع أن يمنع حدوث ما يزيد على عشرة محاولات انقلاب خلال العقد الماضى، وإن كان قد سمح بالقضاء عليها جميعا. ولا نجد فى ليبيا أدنى بلورة للسخط العام تسمح لأشكال النقد المتناثرة والصامتة أن تتحول إلى معارضة منظمة أو تتحول بالأحرى إلى بديل سياسى داخلى له مصداقيته. إذ أنه من أصعب الصعاب النفاذ من التحفظ إلى المقاومة، ومن الشك إلى المعارضة. وينتقص الحركات

---

(١) كانت علاقات القذافى مع الرئيس العراقى قد مرت -فى الواقع- بمرحلة صعبة للغاية خاصة بعد اتخاذ ليبيا موقفا مؤيدا لإيران أثناء حرب الخليج الأولى وامدادها هذه الدولة بالسلاح.

الاجتماعية فى ليبيا (سواء كانت الاضرابات أو اضطرابات المدن، مثل تلك التى اضطرت أن تواجهها جميع نظم الحكم فى دول شمال افريقيا) ذلك «الوقود الديموجرافى» "logistique démog- raphique" الذى تتسم به العواصم المزدحمة فى هذه المنطقة.

ومن الصعب القول إن مواصلة عملية إصلاحية -تتسم بقدر كاف من الجدية- ستكون فعالة على المستوى السياسى والاقتصادى، ذلك لأن هذه العملية ستتعثر بسبب الخصائص الهيكلية فى هذا النظام. ويبدو أن اختفاء هذا الشخص الذى يمثل التجربة الجماهيرية قد يكون ضروريا لكى يتم تغيير فعلى فى الموقف السياسى الداخلى، تغيير يمهد السبيل لبداية مرحلة انتقال ديمقراطى شبيهة. بالمراحل التى تخوضها بحرص الدول الأخرى فى المنطقة.

وحتى عندما يتخلى عنه أكبر جزء من المناخ السياسى، فإن القذافى لديه تأييد بدون قيد أو شرط (وهو يكفى فى دولة ذات كثافة سكانية ضعيفة للغاية) من طرف اللجان الثورية ومن طرف قبيلته. والجميع يعلم أنهم بذلك يحافظون ليس على امتيازاتهم الراهنة فحسب، بل يحافظون أيضا على بقائهم والدليل على ذلك عنف الحقد المتراكم الذى يرتبط ببقاء نظام الحكم. إن هذه الدولة تتمتع -رغم جميع تقلبات البترول- بأعلى إجمالى ناتج قومى فى أفريقيا، بل فى العالم. وهى بعيدة عن الآثار الجانبية التى قد تنتج عن الانفجار السكانى، ويتوفر لديها احتياطى لا بأس به من البترول. وإلى جانب ذلك، تتمتع (حاليا) بعلاقات حسنة مع أهم الدول المجاورة لها (ابتداء من الدول المغربية حتى مصر وتشاد). كل ذلك لا يسمح لنا بتبنى توقعات جادة (رغم احباطات بعض المقاولين الليبراليين وقيام مجتمع الإسلام السياسى المناهض لنظام الحكم بتكوين خلايا مازالت فى المرحلة الجنينية) بخصوص بقاء «ثورة الفاتح العظيم» على المدى المتوسط.

وعلى عكس ذلك، ففى حالة اختفاء القذافى يبدو أنه لن يكون هناك عنصر فى الطبقة السياسية يريد مواصلة خط سيره الأيديولوجى[1]. وحتى إذا حل محله أحد اقاربه، فمن المرجح أن خليفته سيكون بعيدا عن خط سيره بدلا من مواصلة مسيرته.

---

(١) أى مذهب الكتاب الأخضر. وعلى عكس ذلك لا يوجد ما يدل على ان هناك احتمال أن تكون الخطوط العريضة فى الدبلوماسية الليبية موضع تساؤل (إلا فيما يخص بعض التعديلات التى تتعلق بالشكل أكثر من الجوهر).

أما مناضلو الإسلام السياسى الذين يبدو اليوم أنهم أكثر العناصر قدرة -وخاصة بعد عمليات القمع التى ازدادت تجاههم- على تجميع الأشخاص الكفيلين بالتضحية بذواتهم فى عملية اغتيال، فلا يبدو أنهم قادرون على حشد القوة التنظيمية الكافية -خاصة فى إطار إقليمى ودولى مناهض لهم إلى حد كبير- لكى يصلوا إلى مستوى حل بديل دون مساندة الجيش. ومع ذلك يبدو أن عنصر الزمن الذى يسمح -سواء بالنسبة لليبيا أو لأى دولة أخرى فى المنطقة- بالخروج من إطار أساليب التعبير عن الذات بالعنف (وهى الأساليب التى لجأت إليها إلى حد ما فصائل التيارات الإسلامية)، سيكون فى صالحهم فيما بعد. وإذا كان من المؤكد أنهم سيكونون عنصراً فى المناخ السياسى الليبى فى مرحلة ما بعد القذافى، فهذا لا يمنع أنهم سيضطرون غالبا -لفترة ما على الأقل -إلى التنازل عن السلطة فى صالح عناصر أيديولوچية أخرى: الناصرية أو البعثية المعتدلة، وهى عناصر مازالت تتمتع بقدر كبير من الفاعلية فى بعض الشرائح الأساسية، ومن بينها الجيش، وذلك رغم أنها تعيش مرحلة أفول وتدهور.

الخاتمـــــة

هناك مبدأ سياسى قديم يرى أن الأنظمة تواجه فى كثير من الأحيان المعارضة التى تستحقها، وأن خلفاءها هم هذه القوى السياسية التى تصنعها بنفسها. وبناء على ذلك فقد يؤثر سلوك الأنظمة بطريقة مباشرة -إلى حد كبير- فى سلوك القوى السياسية التى ستحل محلها حتما فى يوم ما.

والآن، وقد آن أوان الخاتمة، إذا اكتفينا -للاشارة إلى المستقبل القريب- بهذا الاتجاه المنهجى، فإن حكمنا سوف يتسم بالتشاؤم. إذ أنه لا يوجد شئ فى الواقع حاليا -وخاصة فيما يخص تطور الأحداث الأخيرة فى الجزائر- يدفعنا إلى الاعتقاد بأن سوء التفاهم- المتعلق بتصاعد قوة خصوم أنظمة الحكم القائمة، وبعملية وصولهم إلى الساحة السياسية، وباحتمال وصولهم إلى السلطة - على وشك التلاشى.

وبينما أعلنت الصحافة للعالم كله أن الجزائر أصبحت أول دولة عربية لديها وزير لحقوق الإنسان أصبح القمع لغة الاتصال الوحيدة فى هذه الدولة بين السلطة والممثلين الذين انتخبتهم أغلبية المجتمع. فقد تم فتح معسكرات الاعتقال فى جنوب الصحراء، مثلما كان الحال فى زمن آخر. وهناك بضعة آلاف من المناضلين، اختار الجنرالات الجزائريون سحبهم بالقوة من المناخ السياسى على أمل أن يبتعد عنهم ثلاثة مليون ونصف ناخب منحوهم أصواتهم مرتين.

ماهو المستقبل الذى ينتظر مثل هذه الاستراتيجية؟ إذا كان من الصعب توقع موقف نظام الحكم فى المستقبل، لأنه يتوقف إلى حد ما على ردود الفعل الدولية والغربية بوجه خاص، فإن الأمر أقل صعوبة فيما يتعلق بتوقع احتمالات حدود فاعلية هذه الاستراتيجية. لقد مرت مياه كثيرة تحت كبارى النيل منذ قيام جمال عبد الناصر بسحق الإخوان المسلمين، وهناك احتمال كبير ألا يكفى اللجوء إلى القوة لإزالة تيار من المناخ السياسى، حيث أصبح معروفا أن هذا التيار يستند على أغلبية كبيرة من الشعب. قد يتمكن قادة الجزائر -خلال مدة تحسب بالشهور لا بالسنوات- من عرقلة التعبير السياسى عن ميزان القوى الذى كشفت عنه بوضوح صناديق انتخابات ٢٦ ديسمبر، ولكن لن يتجاوز الأمر ذلك. ومن هنا، فإننا لا نرى ما قد يوقف بصفة دائمة، فى هذه الحالة، مسيرة قادة جبهة الإنقاذ الطويلة نحو السلطة.

ومع ذلك، لا يبدو أن أحدا فى الشمال أو فى الطبقات السياسية العربية -وإن كان رد فعل هذه الطبقات الأخيرة له طابع منطقى أكثر من موقف الشمال- على استعداد لتقبل مثل هذا التعايش الحتمى، مازالت، هنا وهناك، صورة للتيار الإسلامى السياسى قائمة أساسا على تقدير استقرائى -من حيث الزمن والمكان- يقوم على النمط السياسى لأولئك الذين قاموا باغتيال الرئيس السادات، وتقوم هذه الصورة على التظاهر بتجاهل أن قاعدة الإسلام السياسى الاجتماعية تجاوزت منذ مدة طويلة المجموعات الصغيرة المكونة من أنصار القراءة الحرفية والشمولية «للخطاب الدينى» وحده وبمعناه الضيق. ورغم أن صناديق الانتخابات الجزائرية قد أوضحت لنا -منذ عدة أسابيع- المكان الذى تحتله تيارات الإسلام السياسى -سواء فى الجزائر أو فى غيرها من الدول- ، أكثر مما أوضحه عدد لا بأس به من آلاف الصفحات التى كتبت عنهم منذ زمن بعيد، فانتخابات ديسمبر ١٩٩١ استطاعت وحدها إثبات خطأ الأطروحة -التى كان قد تضاءل شأنها- والتى ترى أن تيار الإسلام السياسى لا يمثل إلا مجموعة صغيرة من المتطرفين، وأن أعضاءها قد يغريهم دائما الوصول إلى السلطة بالقوة لأنهم يخشون أن تؤدى نتائج الانتخابات إلى تهميشهم.

هذا بالإضافة إلى أن أغلبية ساحقة من النساء -غير نساء القرى البعيدة- قد اخترن التصويت لصالح جبهة الإنقاذ، ولم تكن قدر حريتهن عندما قمن بمثل هذا الاختيار أقل من تلك التى تتمتع بها النساء اللاتى يختلفن فى الرأى معهن. وعندئذ يصبح من المستحيل الحديث عن علاقة المرأة بالإسلام السياسى بهذا القدر من التبسيط، أى باعتباره حشدا «مناهضا للمرأة». ومع ذلك، فإن هذا لا يمنع أن «العين الغربية» مازالت تواصل بحثها اليائس عن القطاع الاجتماعى الذى قد ينقذها من نتائج الانتخابات المتوقعة، وهى على استعداد -لو استدعى الأمر ذلك- أن تصنع هذا القطاع بما أنها لم تجد فى المناخ السياسى «القوة المقبولة» القادرة على مكافحة عدوها المفترض. ونرى حاليا أكثر المحللين تعنتا يتفحصون كتائب الممتنعين عن التصويت. هل هناك ممتنعون؟ نعم هناك ممتنعون بكل تأكيد. هل يمثلون أغلبية بديلة؟ احتمال ذلك ضعيف. كيف يمكننا أن ننسى أن الانتخابات التى أدت إلى فوز جبهة الانقاذ فى البلديات ثم أدت إلى نصف انتصارها فى الانتخابات التشريعية، كانت أول انتخابات -فى تاريخ الجزائر

المستقلة- لم يلجأ فيها نظام الحكم إلى التزييف (كما سبق لنا الاشارة)؛ هذا بالإضافة إلى أننا لا يمكن أن نجد فى ظاهرة الممتنعين سوى صدى لأصوات الأغلبية التى ظهرت فى الانتخابات، فهذه الأرضية -أرضية الممتنعين- تمثل فى هذه الحالة مزيد من الاحتياطى للأصوات المؤيدة للإسلام السياسى.

على عكس ذلك، عندما يحين وقت تقدير قدرة هذه القوى السياسية على مواصلة هذا الطريق الطويل الذى بدأه الذين سبقوهم، هذا الطريق الطويل الذى بادروا فيه -على نطاق ضيق- بانشاء مجتمعات أكثر ديمقراطية وأكثر تسامحا، فعلينا أن نشير إلى أن أحد العلامات المنهجية النادرة المتاحة هى أن الخط الذى يفصل بين «الطيبيين» و«الأشرارا»، وبين المتسامحين وغير المتسامحين، وبين الديمقراطيين والناهضين للديمقراطية، وبين الذين يهتمون بحقوق المرأة، أو بطريقة أوسع بحقوق الإنسان والذين يولون ذلك اهتماما بسيطا، خطأ أكثر تعرجا -إلى حد كبير- عن الخط الذى يفصل بين تيارات الإسلام السياسى وباقى الساحة السياسية.

أولا، لأنه لا يكفى بالطبع أن يكون الشخص مناضلا فى الإسلام السياسى لكى يكون على مستوى التعهد بالتسامح الذى يلوح به قطاع كبير من هذا التيار، ثانيا، لأنه بالطبع لا يكفى كذلك أن يكون الشخص مناهضا للإسلام السياسى (مثل صدام حسين أو حافظ الأسد) لكى ينتمى إلى هذا المعسكر المفترض، «المعسكر الديمقراطى»، فالغرب يمنح بطريقة مفرطة فى الآلية، احتكار تمثيل هذا المعسكر لأنظمة الحكم القائمة والتشكيلات المعارضة التى اضطرت -نظرا لمد الإسلام السياسى- إلى الانحصار فى مواقع هامشية. وأخيرا، وقد يكون ذلك أهم ما فى الأمر، أن هناك «مناضلين فى الإسلام السياسى» لا يتطابق خطابهم مع «خطاب رفض مفردات وقيم الديمقراطية» الذى تلجأ إليه الأطراف الجذرية لتيار سياسى، وسنضطر فى يوم ما بالاعتراف أن هذا التيار بعيد كل البعد عن الانحصار فى هذه الأطراف.

والآن وقد آن أوان الختام، فهناك ما يغرينا أن نكرر الافتراض الذى تعرضنا له فى هذا الكتاب، والذى يقوم أولا على الاعتقاد بأن القوى النابعة من تيار الإسلام السياسى -فيما يبدو اليوم- هى إلى حد كبير أول القوى المرشحة فى مختلف أنحاء العالم العربى لتحل محل أنظمة الحكم الناجمة عن الحركات الاستقلالية.

وتعتمد تلك الفرضية بعد ذلك على وجه الخصوص على أنه لا معنى لملاحظة تلك المحورية التى تتمتع بها قوى الإسلام السياسى (ولا تتجاوز حدود إمكانية التوقع فى العلوم الاجتماعية) إلا إذا تجنبنا إعطاء كلمة «مناضل الإسلام السياسى» التعريف المحدود والضيق المرتبط بأيديولوچية وبرنامج وأساليب عمل محددة، أو حتى بقاعدة اجتماعية بعينها، وقد حاولنا إثبات أن هذا التعريف لم يعد مناسبا. وبناء على ذلك فإننا عندما نتحدث عن سيطرة قوى «الإسلام السياسى» لا نقصد «تفوق» مفترض لنظريات قطاع معين من قطاعات الأرضية السياسية، بقدر ما نقصد التعبير عن اقتناعنا -بطريقة أقل اثارة للدهشة- بأن عملية عودة الارتباط العميقة بالعالم الدلالى للثقافة المحلية (أو التى ينظر إليها باعتبارها كذلك) فى العالم العربى، التى اعتبرنا أنها جوهر مد الإسلام السياسى، على وشك التأثير على اللعبة السياسية برمتها. وعلى عكس ذلك إذا حاولنا تحديد -بمزيد من الدقة- طبيعة القوى التى سوف تتولى قيادة هذا التيار الواسع (ومن الطبيعى أن تختلف و،تتغير قوى هذا التيار إذا قبلنا اعتبار أنها سوف تشمل جوهر «الاتجاهات» السياسية الموجودة حاليا) والتى سوف تكون -على أية حال- حصيلة خطوط سير تاريخية وقومية مختلفة للغاية، فإن ذلك يتجاوز الحدود المعقولة للتوقع السياسى، ويصبح من قبيل «قراءة الطالع» وهو مجال محظور على الباحثين.

بل أن أقصى ما يمكننا القيام به هو إبراز الاتجاه الذى ينبغى أن توجه إليه طاقات البحث التى سوف تقوم بتطوير هذه المعرفة الضرورية. يبدو لنا أنه من الأفضل أن تتجه عين الدارس نحو ديناميكيات مد الإسلام السياسى الداخلية ونحو الظروف -التى تختلف الى حد كبير من مكان لآخر- التى سوف يتم خلالها إعادة إدخال مفردات الثقافة الإسلامية فى منظومة التصورات السياسية فى المجتمعات العربية، بدلا من اتجاهها نحو ظروف التهميش الحالى للقوى التى ظلت خارج هذه الديناميكية تماما.

ومن داخل هذه الديناميكية بدأت ترتسم معالم القوى التى سوف تتولى فى المستقبل مسئولية قيادة هذه المجتمعات نحو القرن الحادى والعشرين، وليس هناك ما يسمح لنا بتأكيد أن هذه القوى سوف تقوم بتلك المهمة بقدر من المهارة أو من الفاعلية أقل من القوى التى سبقتها.

الموقف الآن

الموقف الآن (*)

تسمح إعادة إصدار «**الإسلام السياسي: صوت الجنوب**» بقراءة جديدة للاستنتاجات التي نشرت للمرة الأولى، بالفرنسية، في عام ١٩٨٨، ولم يتم تحديثها إلا بشكل جزئي جداً في الطبعة العربية الأولى الصادرة في عام ١٩٩٢ . وتستحق ثلاثة أنواع من التطورات توضيحها وربطها في إيجاز باشكالية عمل مضى على كتابته من حيث الجوهر حتى الآن أكثر من عشر سنوات.

في البداية، هناك **معطيات سياسية**. وهي تشهد بوجه عام على ديمومة كبرى لأنظمة المغرب والعالم العربي. وهذه الديمومة هي قبل كل شيء ثمرة نزعة سلطوية متصلة تتميز بها هذه الأنظمة. وإذا كانت تزدهر هنا وهناك بعض مساحات للتحول الليبرالي، إلا أنه لا يجب من ثم البحث عن تجليها في صناديق الاقتراع أو في المجالات المؤسسية للسياسة.

ثم تجيء **تطورات داخلية خاصة بالحركات الإسلامية**، أكانت في السلطة (خاصة في إيران وفي السودان) أم، في الأغلب، في المعارضة. وهذه التطورات ذات طابع **تاكتيكي** من جهة، لكنها أيضا **مذهبية**. إن الافتراق القديم بين الجماعات «الجهادية» (المؤيدة لـ «العمل المباشر» ومن ثم المحجوبة عن الشرعية) والعائلة «الإخوانية» الكبيرة لورثة حسن البنا ما يزال قائماً. لكن التفوق العددي لهؤلاء الأخيرين يتأكد في عين الوقت الذي يتجلى فيه التزام أقل فأقل تحفظاً بمتطلبات الديموقراطية البرلمانية.

وهناك أخيراً **تطورات في الإدراك الأكاديمي الغربي**. فقد ظلت التيارات الإسلامية موضع افتتان متصل من جانب مؤسسات بحوث غربية. وما يظل سائداً لوقت طويل هو الأطروحة التي تتحدث عن ظاهرة ذات طابع مرضي فقط. وفي حل أسرار الحياة السياسية المصرية أو الجزائرية أو التونسية، فإن وسائل الاعلام و، أحياناً، شرائح من الجهاز الأكاديمي، تواصل حتى اليوم الابتهاج بـ «الانتصارات» التي ـ عبر مزيج مرهف من التدابير الايديولوچية المضادة هنا، و «استعادات» قانونية ودستورية «لزمام الأمور» هناك، وارهاب بوليسي وتلاعب اعلامي في كل مكان تقريباً ـ تواصل الأنظمة المسماة بـ «العلمانية»، برغم كونها مفضوحة وسلطوية، إحرازها على «خطر أصولي» لا يفنى. على أن قراءات أكاديمية مضادة جد قوية إنما

(*) ترجمة ب. س.

تعبر عن نفسها أيضا. ففي حين أنه وفق خط قريب من خط خطاب الأنظمة، يميل المتحدثون عن الطابع المرضي الخالص للإسلام السياسي إلى مد العنف أو الحرفية المذهبية للهامش الراديكالي للظاهرة إلى جوهرها وإلى عموميتها، فإن أنصار الأطروحات التي تأخذ في الحسبان البعد الهوياتي للظاهرة بشكل أوسع من بعدها الديني الدقيق إنما يبرزون طابعها الحركي والتطوري، وأهمية تعبيرها القانوني والمسئولية الواضحة للأنظمة عن صعود العنف. وهذه الافتراضات الأكاديمية إنما تعبر عن نفسها بشكل أكثر قوة وذلك بقدر ما أنها، إذ تنتمي إلى تفسير الأزمات التي يشعر الغرب بأنه معني بها بشكل أخص، تجد نقلاً لها من جانب وسائل الاعلام الجماهيري. وتلك هي حالة تفسير الحرب الأهلية الجزائرية والنزاع الإسرائيلي ـ العربي حيث نجد أن الإسلاميين (هنا أو هناك «أعداء الديموقراطية» أو «أعداء السلام») المحصورين في موشور هويتهم الدينية الوحيدة، يواصلون رؤية أنفسهم محرومين من جانب النظرة السياسية ـ الأكاديمية السائدة ـ التي لا يكاد يكذّبها أي نظام عربي قائم ـ من خاصية فاعلين سياسيين شرعيين.

I. من انتصار سلطوية الأنظمة «العلمانية» إلى درس النظام «الأصولي» الايراني

منذ عشر سنوات، أكدت الاقتراعات اتجاهاً مقرَّراً بشكل راسخ: ففيما عدا استثناءات نادرة (في لبنان الطائفي ولكن أيضاً في إيران المسماة بـ «الأصولية»)، لا يمر الطريق إلى السلطة عبر المنافسة الانتخابية. إن غالبية كبرى من الزعماء العرب يواصلون السعي إلى التباهي بفضائل التعددية أمام الرأي العام الدولي دون أن يجدوا ضرورة لتحمل أي من متطلباتها. ويجتهد هذا المظهر الخادع اجتهاداً جلياً بشكل مطرد في حجب الأزمات العميقة التي يغذيها هذا الرفض الحقيقي للتمثيل.

وبعض الأنظمة لم تقم حتى الآن بانفتاح تعددي يسمح بوجود كيانات حزبية متمايزة قانونياً عن الحزب الواحد أو المسيطر (البعث العراقي، الجبهة الوطنية التقدمية السورية) أو عن العرش (الملكية السعودية) أو عن اللجان الشعبية التي يقال أنها تمثل «الديموقراطية المباشرة» (ليبيا)[1]. وفي أماكن أخرى، فإن الانفتاحات السياسية المعلنة (منذ عام ١٩٧٨ في مصر، ومنذ عام ١٩٨١ في تونس، ومن عام ١٩٨٩ في الجزائر) تستمر من جهتها في أن تكون موضع اغلاق محكم: إن اصلاحات سياسية مؤاتية إنما تضع بادئ ذي بدء الجانب الرئيسي من حائزي «العروش» الجمهورية أو الملكية في مأمن من تغير للأغلبية البرلمانية، ثم يكون دخول المعارضات إلى اللعبة البرلمانية موضوع انتقاء صارم. وهكذا فإن المغرب والجزائر وتونس ومصر تمنع الإسلاميين بذرائع متباينة (من بينها حظر الأحزاب «الطائفية») من الصعود إلى المسرح الشرعي. ومنذ ذلك الحين، فإن ثقل المعارضات الشرعية ومصداقية استراتيجيتها إنما

يعتمدان بشكل وثيق على استجابة الدول لمطالباتها بالمشاركة. ومن ثم فهناك أثر جوهري لدور الحَكَم الدولاتي، الذي قد يختار «مكافأة» البعض بمنحهم موارد جديدة أو بالمشاركة على العكس من ذلك في التشهير بهم. والحال، بالنسبة للأنظمة، أن هناك إغراء كبيراً، ومن الواضح تماماً أن عدداً كبيراً قد استسلم له، في العمل قدر الامكان على **تحويل الخطر الديموقراطي** الذي تعد المطالبة الاسلامية حاملاً له إلى **مجرد خطر** أمني. وإذا نجحت الأنظمة في ذلك، فبوسعها أن تأمل في الاستفادة من تفوق الأسلحة والدعم الغربي ويصبح بقاؤها أقل إشكالاً عما في ساحة صناديق الاقتراع الحساسة. ومن ثم فإن الاستراتيجية المعتمدة غالباً ما تكون استراتيجية الأزمة. وهي تتألف بالنسبة للحكومات وللبؤر التي تعمل في الظل على خدمتها من وضع الأنصار المعتدلين لطريق صناديق الاقتراع ــ وهم خصومها الأكثر إثارة للخوف ــ في موضع حرجٍ حيال الأنصار الراديكاليين لطريق القنابل: والواقع أن وجود هؤلاء الأخيرين إنما يسهم في تبرير الأساليب (ومن بينها قوانين حالة الطوارئ) التي تعرف الأنظمة أنها لا يمكنها الاستغناء عنها إذا كانت تريد البقاء. وفي الحالة الجزائرية بشكل واضح تماماً وإن لم يكن فيها وحدها، فإن الرغبة في العمل ــ بجميع السبل ــ على تسليط حد أقصى من الضوء على الجناح الأكثر راديكالية في المعسكر الاسلامي على حساب أي بديل شرعي هي رغبة واضحة[٢]. وعندما يجري اضفاء الشرعية على بعض التشكيلات الاسلامية الثانونية (مصر، الجزائر، المغرب)، فإن ذلك لا يكون إلاّ بهدف التغطية بشكل أفضل على استبعاد التشكيلات الأكثر إزعاجاً بينها. وبشكل بالغ الدلالة، فليس المظهر الايديولوجي للمرشحين لنيل القبول وإنما بدرجة أكبر ثقلهم السياسي المقدَّر هو الذي يحدد حظهم الدستوري الجيد أو السيء. وهكذا فإن الاخوان المسلمين الذين يقودهم الجزائري محفوظ نحناح (الذي كانت سيرته السياسية الشخصية قد بدأت هي أيضاً، عندما تعلق الأمر بالاحتجاج على الطابع العلماني للميثاق الوطني الجزائري لعام ١٩٧٦، بنسف بعض الأعمدة الكهربائية) قد اعتبروا «معتدلين» و«شرعيين» من جانب نظام الجنرال زروال بعد أن تحقق هذا الأخير في مناسبات عدة من هشاشة قاعدة نحناح الشعبية. أمّا الأخوان المسلمون (المماثلون) الذين يقودهم راشد الغنوشي، وهو نفسه يعتبر بالاجماع أحد المفكرين الأكثر تقدمية في الاتجاه الاسلامي، قد جرى تصنيفهم بشكل حاسم ــ فيما يتعلق بهم ــ كـ «متطرفين»، من جانب النظام المجاور الذي يرأسه الجنرال بن علي، على غرار الاخوان المسلمين الذين يقودهم المصري مصطفى مشهور. وعلى هامش الهجمات الايديولوجية المضادة الفعالة إلى هذا الحد أو ذاك من جانب «الاسلام السياسي التابع للدولة»[٣]، تترابط ردود الأنظمة بعد ذلك حول بنية قمعية موحدة، غالباً ما تكون جد «وقائية» وعلى أية حالٍ غير متناسبة إلى حد بعيد قياساً إلى المتطلبات الأمنية الفعلية المتولدة عن صعود قوة من يتحدَّونها. وهذه التحسبات القمعية تغذي عندئذ تزحزح مركز جاذبية المعارضة في اتجاه مكونها الأكثر جذرية، والذي يمكن عندئذ لتجاوزاته أن «تبرر» بعد ذلك قمع المكون ... الشرعي. وفي احدى فصائل المعارضات، فإن المزيج الخبيث الذي يجمع بين اغلاق المسرح الشرعي والقمع إنما يغذي في الواقع بشكل غير مفاجئ عنفاً أو

عنفاً مضاداً كامناً ضد السلطة وداعميها البارزين (المحليين أو الأجانب). وهذه النشاطية، التي سرعان ما تختزل تحت مسمى «الارهاب»، إنما تكمل ترسانة إعلام الأنظمة وتسمح لها بالابقاء على الخلط بين ممارسات فصيل صغير ممن يتحدونها واجمالي المعارضة الشرعية لها، «مبررة» بذلك في أعين شركائها الغربيين تأجيل أي انفتاح ديموقراطي.

وفي بيئات كهذه، فإن التشكيلات الاسلامية الشرعية تعزل في المداخل الاجتماعية أو الجمعياتية للسياسة، أو في السبيل الوحيد المتبقي وهو سبيل المرشحين المستقلين، أو في المنفى. والحق إن وضعية المعارضات العلمانية ليست أحسن حالاً إلاّ فيما ندر: ففي تونس، يسمح ترتيب تشريعي واحد منذ عام ١٩٩٤ لبعض (تسعة عشر) ممثليها بالظهور بين «المنتخبين» من الشعب. والحال أن تزويرات شاملة ومنظمة في آن واحد إنما تتمم في كل مكان هذا الترتيب الدستوري والتشريعي. ومن المؤكد أن التجربة الجزائرية لها طابع مثل خاص تماماً: إن حظر الجبهة الاسلامية للانقاذ الفائزة في كل من الانتخابات المحلية والتشريعية في يونيو ١٩٩٠ وديسمبر ١٩٩١، والاستعاضة السلطوية بجنين برلمان معين عن أول برلمان منتخب، وفرض الوصاية على صحافة جرى الاعلان بشكل زائف أنها «مستقلة»، واختلاق معارضة مستأنسة والاستخدامات الرهيبة للعنف إنما تشكل اليوم أسود صفحات التاريخ السياسي الأحدث للعالم العربي. لكن الوضع، في بقية المنطقة، ليس مختلفاً اختلافاً بنيوياً: فخلف المظهر التعددي الزائف، تواصل القوى السياسية الحقيقية (اللهم إلاّ في اليمن وفي لبنان وفي الكويت)[٤] معاناة حرمانها من الاعتراف الشرعي. ومن ثم فإن الانتخابات (اللهم إلاّ في لبنان) لا تعمل على تسمية الحكام بل على مجرد تحديد نوعية وعدد المعارضين الذين يعتزم الحكام التسامح معهم لأجل حاجات تحول ديموقراطي ما يزال شكلياً بشكل خاص («لكي يراه اليانكيون»)[٥].

وفيما يتعلق بطول أمد الحكم، فإن القادة الجمهوريين ليس لديهم مبرر كبير لأن يحسدوا نظراءهم الملكيين. وهكذا فقد استعار السوري حافظ الأسد من نظيريه المغربي والأردني الوصفة السلالية التي تسمح بتأمين بقاء ذريته ليس فقط السياسية وإنما أيضا العائلية: ففي نجاحه في تأمين اختيار ابنه بشار «في غمار الحماسة الشعبية» ليكون على رأس حزب البعث والدولة السورية، أسّس أول جمهورية وراثية.

ويجري تأمين الصيغة السياسية السائدة برضى عن طريق البيئة الغربية التي يدين لها بالكثير نجاح أعضاء نادي المنتخبين (والمعاد انتخابهم) بنسبة ٩٠٪ من الأصوات. وفي هذا المجال، تكمن الجدة، منذ عام ١٩٩٠، في انتهاء «القطبية الثنائية» للغرب والذي نشأ عن اختفاء الاتحاد السوفييتي. وطرق السحق البطيء أكان ذلك للنظام أم للمجتمع العراقي من جانب الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها إنما تشكل المثال الأول لهذه النزعة التدخلية دون حدود من جانب القوة العالمية الأعظم. وفي النزاع الاسرائيلي ـ العربي كما في المنازعة الداخلية للنظم السياسية العربية، فإن انتهاء الانقسام الغربي قد اختزل بدرجة ملحوظة هامش المناورة المتاح أمام المعارضين من جميع الأطراف، مزيداً بالقدر نفسه من سلطة الأنظمة التي

تمكنت من اكتساب دعم الادارة الأمريكية (في الشرق الأدنى خاصة) أو دعم فرنسا (في الجزائر وفي تونس بشكل أخص) وذلك بحكم مجرد «نضالها» المفترض «ضد الأصولية الاسلامية»، أو، في نزاع الشرق الأدنى، بحكم دعمها لخط أمريكي جد مؤات للمعسكر الإسرائيلي.

وحتى إذا كان دعم روسي للمعسكر الاسلامي ـ أخْذاً بعين الاعتبار النزاع الشيشاني والتركة الأفغانية ـ ما يزال افتراضياً إلى حد بعيد، فإن هذه الوحدة الصخرية للغرب قد أسهمت اسهاماً كبيراً في تخليد وجود أنظمة سلطوية بشكل خاص.

عشر سنوات من التغير ضمن الاستمرارية

إن المثل الذي تقدمه النتائج التي حصل عليها الرئيس التونسي زين العابدين بن علي، الذي انتخب في عام ١٩٨٩ بنسبة ٩٩,٢٧٪، ثم أعيد انتخابه في عام ١٩٩٤ بنسبة ٩٩,٩١٪ وفي عام ٩٩ بنسبة ٠٠٠٠ من الأصوات، إنما يلخص بمفرده، بشكل أفضل من أي تعليق، نوعية الديناميات السياسية التونسية.

وبمناسبة الذكرى السنوية الخامسة عشرة لتأسيسه، إنكب تيار النهضة التونسي على تقييم نقدي لوضعه ونشر أجزاء من هذا التقييم في مجلته **تونس الشهيدة**. ويستحق هذا التقييم الذي يحمل عنوان «دروس الماضي ومشكلات الحاضر وآفاق المستقبل» أن يقرأ بالتوازي مع الاستنتاجات التي يقوم بها اليوم قادة المعارضة المسماة بـ «العلمانية والديموقراطية» الذين راهنوا، في عام ١٩٩٠، على الدعم غير المشروط للنظام في «نضاله ضد الأصولية» ويجدون أنفسهم اليوم وقد حلوا، تقريباً، في عين المكان الذي كان فيه «أعداؤهم» بالأمس.

ويستنتج تقرير النهضة في عام ١٩٩٦ أن «الأحداث قد أكدت أن مشروع «التحول الديموقراطي التدريجي» الذي طرحته السلطة لم يساعد إلاّ على التمويه على سياسة متمحورة بشكل أبسط على الممارسة الفردية للسلطة وهيمنة الحزب الواحد والسيطرة على المجتمع وإجهاض الأمل في تغير ديموقراطي، باختصار، إعدام الفعل السياسي».

و«العلمانيون» لا يعاملون معاملة أفضل من معاملة الاسلاميين. وهكذا فإن محمد مواعده قد سجن لأنه وجه في ٢١ سبتمبر ١٩٩٥، باسم حركة الديموقراطيين الاشتراكيين (التونسية) التي يقودها، رسالة مفتوحة إلى رئيس الجمهورية لكي يلفت انتباهه إلى التقهقرات الجسيمة التي شهدتها البلاد في المجالات الانتخابية ومجالات الحريات العامة والإعلام، الخ. وكان لابد من سجنه لهذا السبب، على أنه جدد تحركه مرة أخرى في أبريل ١٩٩٦ بنشره تقريراً جديداً يلخص بشكل جيد الثمن الذي دفعته المعارضات العلمانية التي وافقت على أن تدعم دون كبير تحفظ «النضال ضد الأصولية». فالمجتمع المدني يبدو اليوم في نظر الزعيم المستبعد بوصفه يتلخص «في هيمنة الحزب الواحد على كل خلية من خلايا المجتمع، ففي

جميع المجالات، يتوحد هذا الحزب بلا تحفظ، بشرياً وإدارياً ومادياً، مع جهاز الدولة». «واحدى النتائج هي استحالة خلق جمعية، في أي مجال كان، سواء كان ثقافياً أم خيرياً أم رياضياً، دون موافقة الحزب الموجود في السلطة ودون الرقابة المباشرة للمؤسسات الرسمية المحلية على كل اجتماع من اجتماعاتها ة. وكانت النتيجة المتوقعة هي اختفاء كل حياة للجمعيات، حتى وإن كانت الحكومة تتباهى بوجود عدة آلاف من الجمعيات (...)». «والمجال الذي يعتبر التناقض فيه صارخاً أكثر مما في سواه بين الخطاب الرسمي والممارسات اليومية للدولة هو مجال حماية الحريات العامة وحقوق الانسان، الخ».

وبشكل أكثر جذرية بكثير، لم يجد معمر القذافي من جانبه حاجة إلى انتخابات لكي يبقى على رأس «دولة الجماهير» لمدة تزيد عن ٢٢ سنة ويبدو أنه هو الآخر تخامره فكرة خلافة عائلية.

أمَّا التداول المغربي الذي سمح للمعارضة الاشتراكية بقيادة الحكومة فيجب التعامل معه بقدر كبير من الحذر، وذلك بقدر ما أن أسس السلطة الملكية وصلاحياتها الرئيسية ما تزال خارج متناول موارد الفعل المحدودة إلى أقصى حد لدى هذه الحكومة. ومن جهته، فإن الانتقال الناشئ عن رحيل الحسن الثاني هو انتقال حديث العهد جداً بحيث لا يسمح بتقدير حاسم للوضع. إلاَّ أنه يصعب أن نرى كيف سوف يتمكن المهيمن الجديد على النظام، بعد نفاد العلاجات التجميلية الشكلية المميزة لفترة حالة العفو، من الافلات، دون ادخال تجديد عميق على النظام، من التناقضات الواضحة التي يصفها له بلا مواربة عبد السلام ياسين في رسالته القوية(٦).

ووضع الجزائر ـ وهو في قلب الادراك الغربي للظاهرة الاسلامية ـ يستحق التفاتاً خاصاً. ففي بلد الجبهة الاسلامية للانقاذ، فإنه لا التجديد المتكرر نسبياً لحائز الحكم الأعلى (٤ مرات في عشر سنوات) ولا الضعف النسبي (٦٠٪ فقط) للأصوات التي حصل عليها الأخير بين أولئك الحكام لا يجب أن يكونا مصدر وهم: وإذا كانت الـ «٦٠٪» من الأصوات التي حصل عليها عبد العزيز بوتفليقة تشهد على دراية جيدة من جانبه بمتطلبات التواصل السياسي التي يجهلها نظراؤه، فإنها تنتمي تماماً إلى عين فئة الـ ٩٠٪ التي يحصلون عليها. فخلف سراب رطانة العفو، يواصل النظام الحرص على القاء المسئولية عن العنف على معسكر واحد من المعسكرات المتواجدة. ورفضه أن يترك للمؤسسات فرصة للعب دور غير شكلي (وقبل كل شيء العمل على تصوير المتحدث بلسان العسكريين في صورة منتخب من الأمة في ختام انتخابات مزورة) إنما يظل أساس الأزمة الرهيبة الجارية والتفسير الرئيسي لاستمرارها. وإذا كان قد حدث تغير، فإنه لا يكمن إلاَّ في الأسلوب وفي شخصية المندوب الجديد الذي اختاره العسكريون في عام ١٩٩٩ لكي يدير مصالحهم وليس البتة في تهديد افتراضي لأسس ولمناهج سلطة أولئك العسكريين. وإذا نظرنا إلى الأمر جيداً، فليس هناك من ثم جديد بالفعل تحت السماء السياسية الجزائرية. وشأنه شأن كل واحد من أسلافه، يميل بوتفليقة إلى اصلاح النظام

الذي وضعه في السلطة بمغازلة امكانية جعل عين من جعلوه ملكاً يدفعون ثمن هذا الاصلاح. وشأنه شأن الشاذلي بن جديد أو محمد بوضياف أو لامين زروال في زمنهم، فإنه يحلم إذاً بالتطهر ـ عبر انتخابات ليس فيها ما هو شعبي غير اسمها ـ من خطيئة احتواء الجهاز العسكري له، والتجرد بشكل ما من حدود نظام هو نتاجه، سعياً إلى التمكن، في حالة الضرورة، من النجاة منه. إلاّ أنه بشكل غير مفاجئ، سرعان ما أدرك عبد العزيز بوتفليقة هو أيضاً مخاطر طموح كهذا. فهو يعرف جيداً أن هذا الطموح قد أدى إلى اقصاء اسلافه وكلفهم حياتهم ـ في حالة بوضياف. وهامش المناورة الوحيد المتاح له إنما يكمن اليوم في الادراك الذي لاشك أن السلطة العسكرية تحوزه عن الصعوبة المتزايدة التي سوف تجدها في تخليد صيغة وحشية كانت حتى الآن مصدر رغدها و ، حيال رأي عام دولي أقل عمي إلى حد ما عن ذي قبل(٧)، في اللجوء مرة خرى إلى الحلول المتطرفة المتمثلة في اقصاء أو في اغتيال مندوبها الرئاسي.

وهذه الصيغة لا تعرف خارج المغرب غير تنويعات باهتة. واذا كانت الليبرالية اللبنانية النسبية تستحق الاشارة اليها لأنها سمحت لمجمل القوى السياسية، بما في ذلك حزب الله، بأخذ مكان في اللعبة البرلمانية وسمحت للسلطة العليا بتبديل الممسكين بزمامها سلمياً، فإن الوضع المصري، فيما يتعلق به، يعد أقرب إلى القاسم المشترك السائد في المنطقة: فقد جرى تجديد العمل بقانون الطوارئ دون انقطاع منذ اغتيال الرئيس السادات وتظل المعارضات الاسلامية الرئيسية محظورة بدرجة أكبر مما في أي وقت. وعند اعادات الانتخاب المتعاقبة لرئيس الدولة، فإن البرلمان لم يرغب قط أيضاً في السماح بوضع آخرين في منافسته. أما رئيس اليمن الذي أعيد توحيده فقد جدد الأمور من جهته بامتناعه عن أن يختار إلاّ من حزبه الخاص الشخص الذي عهد إليه بالمهمة المستحيلة المتمثلة في إضفاء المصداقية على البعد التعددي والتنافسي لـ «أول انتخابات رئاسية في شبه الجزيرة العربية»(٨).

وإذا كان الرأي العام الدولي يتخلف عن الاعتراف للمعارضة الاسلامية بشرعية سياسية ما، فإن موارد الأنظمة السلطوية لا تتآكل بدرجة أقل عناداً. في تونس من جهته، حيث يبدأ تراكم الشهادات(٩) ـ من الناحية الاعلامية على الأقل ـ في زعزعة عرش خليفة بورقيبة. وفي الجزائر من جهة أخرى، حيث يعتبر حجاب التلاعبات من جميع الأنواع آخذاً في الزوال بشكل حتمي، كاشفاً لمن يريدون مواجهة الأمور عن اتساع تلاعبات العنف من جانب السلطة العسكرية ومختلف بؤر اتصالها(١٠).

لبرلة منتزعة، لبرلة مستوردة

لا مراء في أنه سوف يكون من قبيل الاختزال الامتناع عن الاعتراف بأنه في مجالات أخرى غير صناديق الاقتراع أو الساحات المؤسسية للسياسة، جرى بناء وتعزيز بعض مجالات اللبرلة. فبالتوازي مع نمو الجمعيات أو التعبئات النسوية (عندما تتمكن من الافلات من قبضة

الأنظمة القاتلة أو من التعاطف الساحق من جانب الأنظمة الغربية) أو النضالات المهنية (المسحوقة في تونس وإن كانت قد استعادت قوتها في الجزائر)، ربما كان النمو الذي لا يقاوم لشبكة اعلامية اذاعية ـ تلفزيونية عبر قومية أكثر مصداقية بما لا يقاس من الصوت الأحادي للدول هو الذي يشكل التعبير الأكثر إثارة عن تلك اللبرلة. وفي الحقل المغلق للساحات الدولاتية، تحت الألوان الخادعة لتعددية زائفة (الجزائر ـ تونس) أو حتى دون تلك الخرافة (ليبيا)، ما تزال هيمنة الدولة على الصحافة قوية بشكل غريب. وخلافاً لذلك، فإن المولد والصدى القوي لقناة **الجزيرة** القطرية قد شكلّ لحظة تأسيسية للبرلة الكلام السياسي ولتهديد الاحتكار الذي تمارسه الدولة. والتطور البطيء وإن كان الرئيسي مع ذلك لشبكة الانترنت، مع كونه ما يزال في الأغلب مقصوراً على النخبة ومصدراً في حد ذاته لأشكال جديدة للسيطرة من جانب الأنظمة[١١]، إنما ينتمي هو أيضاً إلى هذه الدينامية نفسها. وسرعان ما أدرك المعارضون ذلك، بمن فيهم الاسلاميون، ولم تسمح الهجمات المضادة الفاشلة من جانب الأنظمة في خنق هذه الأصوات الجديدة في أي مكان.

إيران أو تونس

إذا كان يتوجب، ختاماً، الاشارة إلى مفارقات القراءة الغربية لرذائل «الأصولية» ولفضائل أولئك «الذين يقاومونها»، فسوف يكون من المغري للمرء أن يقارن أداءات النظام «الحداثي والعلماني» في تونس بأداءات إيران «الأصولية» التي أسسها الأمام الخميني. والواقع أنه لا يمكن للمرء الاكتفاء بأن يرى في الانتخابات التي أثرت على علاقة القوة في قمة الدولة الايرانية مجرد «رفض للاسلاميين» من جانب السكان، يود بعض القراء تحويله إلى دليل اضافي على «الفشل» الاسلامي المزعوم. ويتوجب لذلك أن تتوافر القدرة على اثبات أن انتخاب الرئيس خاتمي كانت له قيمة ثورة مضادة من جانب مرتكزات الشاه العلمانية ضد «اسلاميي» الخميني، ومن الواضح أن الحالة ليست كذلك بالمرة. ومن ثم فمن الواضح أن الرسالة الأساسية لصناديق الاقتراع الايرانية هي أنها قد سمحت، في الشرق الأدنى، بأول انتقال سياسي حقيقي عبر الطريق الانتخابي، بما يشهد على أن النظام المولود من قطيعة عام ١٩٨٠ الاسلامية إنما ينطوي على شيء أكثر تركيباً وأكثر تعقيداً من «الديكتاتورية الثيوقراطية» التي طالما استخدمت في تعريفه ؛ وأن المعجم الديني للفاعلين السياسيين الايرانيين لم يحل قط دون أن تشق الدينامية المركبة للبرلة السياسية طريقها في المجتمع. ومن جهة، فإن نظاماً لم يشأ أن يرى فيه رئيس الدولة الفرنسية ومعه غالبية ساحقة من الانتلجنسيا السياسية الغربية ـ إلى حين استيقاظ متأخر ـ غير «تجربة نموذجية للتحديث» قد اعاد انتخاب رئيسه بنسبة ٩٩٪ من الأصوات. ومن جهة أخرى، فإن «جمهورية اسلامية»، أشيع عنها أنها تعبير عن «الشمولية الأصولية»، هي التي سمحت لمواطنيها بادخال تغيير عميق، خلال الانتخابين الرئاسي

والتشريعي، على علاقة القوة السياسية على أعلى مستويات الدولة.وفي هذا المشهد للحداثة السياسية «العلمانية»، فإن التجربة الايرانية إنما تبدو إذاً من كثير من النواحي بوصفها لحناً نشازاً.

II. المسارات الاسلامية بين الترقب والاصلاحية والشتات

ليس بالامكان حصر عشر سنوات من تطور التيارات الاسلامية في صفة أو اتجاه أو تقييم وحيد دون اختزال الأهمية التي أوليناها في هذا الكتاب لتنوع التعبيرات المعاصرة عن اللقاء بين الاسلام والسياسة.

ومن الناحية التاكتيكية والاستراتيجية، من مصر الاخوان المسلمين إلى لبنان حزب الله، فإن مسيرات المعارضين الاسلاميين قد تأثرت بشكل منطقي جداً بطوبوغرافيا ساحات السياسة، المتباينة جداً من بلد إلى آخر. وخلال عقد التسعينيات، فإن «النهر الاسلامي» قد وجد نفسه في وضع شاغل لساحات ذات طبيعة واتساع جد مختلفين. ولكم أن تحكموا على الأمر: ففي حين أن حزب النهضة (التونسي) لم يتمتع في سعيه إلى الانتشار إلاّ بمجرد بيانات صادرة عن قيادته الموجودة في المنفى في لندن (إلى جانب، والحق يقال، منفذ لأفكاره الاصلاحية، المهمة غالباً)(١٢)، فإن حزب الرفاه التركي قد شهد صعود زعيمه، وإن لم يكن إلاّ لمدة قصيرة، إلى ترأس حكومة ائتلافية. وفي حين أن الجبهة الاسلامية للانقاذ في الجزائر، تحت ضربات القمع وشتى التلاعبات، قد وزعت فعلها بين تنازلات أولئك الذين قبلوا دفع ثمن بقائهم على الساحة الوطنية، ووعي نقدي ـ منقسم هو نفسه والحق يقال(١٣) ـ لا يعتد به إلاّ من حيث وجوده في المنفى الألماني أو البلچيكي أو البريطاني أو الأمريكي، فإن حزب الله اللبناني قد وجد نفسه، من جهته، في وضع قادر على احياء وتحريك وتحقيق الانتصار لنضال وطني مسلح ضد الاحتلال الاسرائيلي لجنوب البلاد مع تدعيم نفسه في نسيج سياسي طائفي ليس له من نظير في الشرق الأدنى(١٤). ومن المؤكد أن حزب الله هذا قد استفاد من تسامح من جانب الدولة اللبنانية شأنه في ذلك شأن نظيرته حماس، بقدر ما تعد غالبية التشكيلات الاسلامية الأخرى في المنطقة (فيما عدا حزب «الاصلاح» في اليمن وجماعة الاخوان المسلمين في الأردن أو في الكويت) محرومة دائماً من مثل هذا التسامح. وفي أماكن أخرى (في اليمن، في الكويت، في الأردن) نعمت تشكيلات أخرى برغد معارضةٍ متصالحةٍ سعيدةٍ بقدر طفيف من اعتراف السلطة بها.

وإذا توجب الاجتراء مع ذلك على فرز اتجاه عام، فيمكن القول إنه اتجاه ترقب واقعي ومتعقل يتجلى، حيال اغلاق المسرح السياسي الشرعي، كقاسم مشترك بين التيارات «الوسطية» التي تناضل أيضاً من أجل التمايز بشكل مطرد الوضوح عن الجماعات الجهادية.

والواقع، في عام ٢٠٠٠، أن الافتراق الايديولوجي والتاكتيكي بين الاصلاحيين

(الاخوان المسلمين) و«الجهاديين» مستمر في كل مكان تقريباً. واستخدام القوة إنما يتخذ بحسب الحالات إما شكل استراتيجيات مخططة (من جانب عدد صغير من الفاعلين الذين يرفضون من حيث المبدأ الممارسات ذات الطابع الديموقراطي أو الذين يسعون إلى استخدام الاكراه لفرض مراعاة بعض الأعراف الاجتماعية) أو شكل ردود فعل يحتمها إلى حد بعيد عنف الدولة الذي يفجر ويحافظ على العنف المضاد الذي يمارسه أولئك الذين يدركون عجز الأساليب الشرعية، أو حتى يشعرون بأنهم مهدّدون بالتصفية. وهذا الموقف الذي لا يمثل غير رد فعل موجوده بشكل خاص في الحالة الجزائرية لكنه موجود أيضاً في فلسطين أو في مواجهات دولية متباينة (البوسنة، الشيشان، كشمير) حيث تعد الجماعات السكانية المسلمة طرفاً في النزاع. وإذا كانت طرق العنف، أكان عنف الدولة يغذيها أم لا يغذيها، ما تزال تجد من يسير عليها، فإن من يسيرون عليها على أية حال ليسوا غير أقلية جد صغيرة في التيار. وتلك حالة مكون صغير من مكونات التيار الجزائري. في مواجهة العنف القوي الذي تمارسه الدولة نفسها وداعموها الدوليون. وهي أيضاً حالة الطالبان الأفغان[١٥] الذين يؤكدون، بنزعتهم الأخلاقية الصارمة وباعتداءاتهم المتكررة على أبسط حقوق النساء، صورة كاريكاتورية للحركة التي جعلوها تبدو متطرفة، على نقيض رئيس الوزراء التركي الأسبق أربكان. وسواء أكان أم لم يكن تنفيساً عن المنع من دخول ساحة السياسة الشرعية، فإن الانكفاء على نزعة صارمة سلفية جديدة ذات خطاب اخلاقي قد شكل أيضاً، من مصر إلى شبه الجزيرة العربية، جزءاً من ترسانة طرق العمل، الأقل اقناعاً، لدى بعض شرائح التيار الاسلامي. وفي اليمن، من طرف تيار مرتبط منذ وقت طويل بالسلطة ويبدو متحفظاً حيال الدخول من جديد في المعارضة، فإن استحالة أو ربما مجرد الخوف من الهجوم على الدولة إنما يجد أحياناً ترجمة له في أعمال هجومية أقل مجداً ضد مثقفين معزولين[١٦] ـ بدعوى ارتدادهم ـ ومن ثم أقل مدعاة بما لا يقاس لأن يكونوا مصدر خوف في محاربتهم مما هي الحال في محاربة الفساد أو التفاوتات الاجتماعية. وفي مصر، فإن قضية الفيلسوف نصر أبو زيد والتي تدعو إلى الرثاء قد أوضحت هناك أيضاً أكثر الوجوه قتامة لتيارات «شرعية» مع ذلك، إلاّ إن لم يكن الأمر يتعلق في تلك القضية بمناورات حقيرة من جانب «اسلام الدولة السياسي»[١٧] سعياً إلى التشهير بالمعارضة التي تواجهه.

وفي العدد الصغير من الحالات التي وجد فيها الاسلاميون في السلطة، ما أن نأخذ في الحسبان الدعاية الضخمة المعادية لهم، فإنهم لم يقودوا شعوبهم البتة، لا في السودان ولا في ايران، إلى الفشل الاقتصادي الذي تنبأ به خصومهم. وكان عليهم بالمقابل أن يواجهوا استنزافاً نظيراً لمواردهم الايديولوجية وذلك بقدر اتساع المسافة التي تفصل القوة الطوباوية لخطاب معارضة عن متطلبات برنامج عمل حكومي خاصة عندما يتعين تطبيق هذا البرنامج في بيئة دولية (بل واقليمية، في حالة السودان) معادية بشكل خاص.

وفي حالة ايران بشكل أوضح بكثير مما في حالة السودان، فإن هذا الاستنزاف إنما يجد له ترجمة في تسارع ديناميات ملحوظة بشكل عام في مجمل التيار.

في داخل التيارات الشرعية، ليست المواقف المذهبية موحدة وحدة صخرية متجانسة. إن تشددات «الحرس القديم» للاخوان المسلمين (المصريين خاصة) إنما تتباين (في مكون آخر لهؤلاء الاخوان المصريين أنفسهم وعند راشد الغنوشي وعبد السلام ياسين[18] ولكن أيضاً عن عادل حسين أو فتحي يكن أو الشيعي حسين فضل الله) مع مواقف اصلاحية بشكل واضح. وليس بالامكان أن نقدم لذلك جرداً موثقاً بشكل معقول. ومن راشد الغنوشي الذي يتخذ من منفاه اللندني الخطوة الرمزية المتمثلة في رفض مبدأ الحكم بالاعدام على المرتدين إلى الخطوات المحدودة لحزب «الوسط» المصري في البحث عن دمج أكثر وضوحاً للمسيحيين في الدينامية الحضارية والسياسية للتيار «الاسلامي» وفي تعرضٍ للمقاومة من جانب «الحرس القديم» المذهبي للاخوان المسلمين كما في تعرضٍ للتشدد من جانب النظام، فإن الأمثلة عديدة على هذا التصالح البطيء للاسلام «المعارض» مع قيم ليبرالية كانت مرفوضة في وقت من الأوقات باسم توحدها مع المحو الاستعماري للهوية الثقافية[19]. ولا يجب أن نخطئ في الأمر، فمن المؤكد أن الحداثة الغربية ليست مقبولة دون شروط: والمسألة تتعلق قبل كل شيء، بحسب صيغة كان عبد السلام ياسين أحد أو أول من استخدمها، بـ «أسلمتها» مع اعادة التأكيد عند ذاك بقوة على مكانة المرجعية الالهية و، في مواجهة تحديث جامح، ضرورة مراعاة أفضل لاطار القيم الأخلاقية. فبالنظر إلى «احتمال المعاناة من نزوات (...) الكافرين المحدثين»، يسعى ياسين من ثم إلى (...) «التحدث عن الله وعن الحياة الآخرة» (...) «في وجه حداثة أصمها الصخب الحديث وأعماها بريق الصورة الملونة وخطفت أبصارها ومضات التصوير الفوري وأغراها **سحر الطرق السريعة الاليكترونية** وأفقدها صوابها تفجر عالم الخيال».

وعلى هامش ساحة سياسية لا سبيل إلى دخولها، فإن الرهانات الاجتماعية تواصل تشكيل ساحة مهمة لجدل النظام/ المعارضات الاسلامية. وتتواصل «الأسلمة من القاعدة» للعالم الجمعياتي والتعليمي ولمؤسسات المجتمع المدني: والواقع أنها تمس مجمل مجالات الفعل الاجتماعي أو الاقتصادي الجماعي القابلة للافلات جزئياً على الأقل من الاغلاق الاداري الذي تمارسه الدولة (النقابات والاتحادات المهنية والطلابية والهياكل التعليمية ومراكز البحوث والأندية الرياضية والجمعيات الخيرية أو التعاونية وروابط الدفاع عن حقوق الانسان ولكن أيضاً أوساط القضاة واتحادات المهن الحرة والقطاع المصرفي). ووسائط التعبئة تقليدية (المساجد، الحج، التعامل المباشر مع البيوت، الاجتماعات، الخ) لكنها غالباً ما تكون حديثة بشكل مطرد (الكاسيتات السمعية والبصرية، برامج التلفزيون، النشرات، الفاكس، مواقع على شبكة المعلومات الدولية، الخ) ومبتكرة (حفلات الزواج الجماعية التي تهدف إلى تخفيف الضغوط المالية عن المرشحين لحياة زواجية). وأشكال الفعل خارج السياسي هذه إنما تعرف منذ بضع سنوات تطوراً مهماً بشكل خاص كما أنه متعدد الأشكال. والحال أن تكاثر مراكز البحوث

والدراسات وازدهار الجمعيات الخيرية الاقليمية أو الدولية ذات المرجعية الاسلامية والاستغلال المنهجي لشبكة الانترنت إنما يشكلان في هذا الصدد أحد الأبواب الأولى التي يمكن أن تكون موضع توضيحات مستفيضة.

طرق المنفى

في سياق المحن السياسية الجزائرية والمصرية والتونسية أو حتى المغربية، أصبح المنفى واقعاً اسلامياً مألوفاً إلى حد بعيد. وبأكثر من افغانستان، فإن بريطانيا العظمى والسويد وألمانيا وبلجيكا وسويسرا، والجمهوريات المسلمة في الاتحاد السوفييتي السابق، وإنما أيضاً الولايات المتحدة وكندا وماليزيا(٢٠) واندونيسيا كما، أخيراً، بدرجة أقل، بعض أجزاء العالم العربي (السودان، اليمن، المغرب) قد أصبحت الوجهات الرئيسية للشتات الاسلامي.

ودينامية المنفى إنما تقررها بالدرجة الأولى الاعتبارات الأمنية: فرحيل المناضلين، حتى وإن كان من الوارد أن يكون ممتزجاً باعتبارات اقتصادية أو عائلية عادية، هو قبل كل شيء وسيلة للافلات من القمع بل ومن التصفية الجسدية أحياناً. وإذا كان لا يفضي بالضرورة وفي كل مكان إلى تصدير للنشاطية السياسية وبدرجة أقل بكثير إلى ذلك «التصدير لنضال المسلح» والذي يشكل اليوم الموشور المشوه الذي تقدمه المعالجة الاعلامية للظاهرة، فإنه ليس أقل إفضاءً، بالنسبة لتطور الحركات المعنية، إلى عواقب عديدة من كل نوع: سياسية واستراتيجية، هي أيضاً، بوعي أو دون وعي، فكرية وايديولوجية. والحال أن اسلاميي التسعينيات إنما يدفعون الثمن الباهظ، من حيث التشظي والتشتت، الذي دفعه منذ أواخر الأربعينيات المنفيون الفلسطينيون. لكنهم يبدأون أيضاً في جني مقابل لمحنهم ليس أقل أهمية: وهذا المقابل هو الانفتاح الفكري وقوة العلاقات التي يوفرها في النهاية، كما كانت تلك هي الحال بالنسبة للشتات الفلسطيني، تكاثر الانغراسات القومية والعلاقات والصلات والخبرات الانسانية واللغوية والايديولوجية التي عرضهم لها المنفى، شاءوا أم أبوا.

وتتمثل دينامية سياسية مهمة أخرى في الدينامية التي شهدت تواصل تعزز اتصال التيارات الاسلامية بجزء على الأقل من نظرائها في المعارضات العلمانية. فالندوات التي تجمع بين «القوميين» و«الاسلاميين» قد تكاثرت، بما أدى إلى كسر نهائي للجليد بين تيارين كانا في عداء لوقت طويل. والحال أن الميثاق الوطني الذي جرى توقيعه في روما، في فبراير ١٩٩٥، بين المكونات الكبرى للمعارضة الجزائرية، قد حدد البنية الايديولوجية لهذا التقارب، والذي يكرس منذ ذلك الحين استقطاباً ثنائياً جديداً للمسارح السياسية العربية. فمن جهة، يجمع معسكر «رفض صناديق الاقتراع» الحائزين العسكريين للسلطة وحلفاءهم العلمانيين المسمين بـ «دعاة الاستئصال» والمكون الأكثر راديكالية في المعارضات الاسلامية. ومن جهة أخرى، بعيداً جداً عن البريق الاعلامي، تناضل الغالبية العظمى من النسيج السياسي المستعدة، مع اختلاط جميع الايديولوجيات، للخضوع لحكم صناديق الاقتراع.

وهذه الدينامية الأساسية ملحوظة الآن في أماكن أخرى غير النسيج الجزائري وحده. ففي تنسيقهم لأفعالهم، أظهر المعارضون الليبيون في المنفى بشكل بالغ الانتظام قدرتهم على تجاوز خلافاتهم الايديولوچية. وقد قدمت تونس مثالاً آخر بليغاً بشكل خاص لهذه الدينامية عبر التخلي البطيء من جانب أعضاء المعارضة العلمانية (حركة الديموقراطيين الاشتراكيين) عن موقفهم المتمثل في دعم «النضال ضد الأصولية»، الذي شنه خليفة بورقيبة، وهو الدعم الذي واصلوه حتى المرحلة المرة المتمثلة في التحرر من الأوهام والتي يجدون أنفسهم فيها اليوم. والحال أن الرسالة المفتوحة الموجهة إلى الرئيس التونسي بن علي والتي عادت على زعيم حركة الديموقراطيين الاشتراكيين بالقائه في السجن إنما تقدم محاور النقد الذي يوجهه اليوم عدد كبير من أعضاء المعارضات العلمانية إلى الأنصار الحكوميين لهذا «النضال ضد الأصولية» والذي يساعد على التغطية على جميع تجاوزاتهم.

وهذه التطورات التاكتيكية والاستراتيجية من جهة ولكن المذهبية أيضاً إنما تتناسب مع الأطروحة التي تتحدث عن نوع من «الابتذال» البطيء للتيارات الاسلامية بقدر ما أن دينامية «اعادة الامتلاك» أو «اعادة التمفصل الثقافي» للمكونات العامة للحداثة تهمش الجماعات الصغيرة الحرفية وتؤكد التعبير والتأكيد «الاسلامي» ـ حتى وإن كان البطيء والمتناقض ـ عن أشكال اللبرلة السياسية (العدالة الاجتماعية، حماية الحريات الفردية والجماعية، حماية الأقليات، اضفاء طابع مؤسسي على آليات نقل السلطة)، وأشكال التحديث الاجتماعي (خاصة تعزيز وصول المرأة إلى المجال العام، أكان مهنياً أم سياسياً) والتي لن تتنكر لها بالضرورة العائلات السياسية المسماة بـ «العلمانية».

III. تغيرات النظرة الاعلامية والأكاديمية الغربية

«إن مسألة الاسلام بوصفه قوة سياسية هي مسألة جوهرية بالنسبة لعصرنا ولعدة سنوات قادمة. والشرط الأول للتعامل معها بحد أدنى من الذكاء هو عدم البدء بتسميمها بالكراهية»

ميشيل فوكوه(٢١)

«إن التواصل مع حداثة غربية شمالية بالفعل «صاعدة» و«معاودة للصعود» ضد الاسلام إنما يعتبر أمراً مستحيلاً لو أطلق المرء لحيته وتحدث عن الله وكان قادماً من الجنوب»

عبد السلام ياسين(٢٢)

«إنني لا أحتمل التساؤل الدائم الذي يسمح بتصور أن من الممكن أن تكون السلطة الجزائرية مسئولة عن المذابح»

ماكس جاللو(٢٣)

في قراءة الديناميات السياسية للعالم الاسلامي، أسهم لوقت طويل «اضفاء» مفرط «لطابع ايديولوجي» في المبالغة في تقدير ثقل **معجم** الفاعلين الاسلاميين على حساب جوهر تصرفاتهم وممارساتهم.

III - 1. التلاقيات الأولى

في شيء من التبسيط، يمكن القول إن اتجاهين قد ميزا، في فرنسا كما في العالم الأنجلو ـ ساكسوني، النتاج الأكاديمي حول الاسلام السياسي. وقد استند أولهما (الأكثر انتشاراً على المستوى الاعلامي) على التعبير الراديكالي عن الظاهرة لكي يؤسس عليه مجمل مبدأه التفسيري. أما الاتجاه الآخر، والذي شاء الانتماء إليه منذ وقت مبكر مؤلف هذا العمل فقد شدّد على البعد الثقافي والهوياتي والقومي للتعبئة الاسلامية، مضفياً أهمية نسبية على بعدها الديني الدقيق، معتبراً مكونها الراديكالي هامشياً نسبياً وفاضحاً ما يقال عن التضاد بين هذه التيارات وديناميات التحديث الاجتماعي واللبرلة السياسية[٢٤].

غير أنه في فجر الألفية الثالثة، تبدأ الخبرة الأكاديمية في تقاسم بعض المبادئ التفسيرية الأساسية. ليس لأن السلام قد عاد بين المعسكرين اللذين يرمزان في الولايات المتحدة الأمريكية إلى الحدة أو إلى المختصرات المستعارة من جانب دانييل پيپس[٢٥]، أو مارتن كرامر[٢٦] أو صمويل هنتنجتون من جهة والمقاربات الأكثر تبايناً بكثير عند جون ايسپوزيتو[٢٧]، وجراهام فوللر[٢٨]، وجون انتليس[٢٩]، وليونارد بايندر[٣٠] وعدد متزايد من الكتاب .. من الجهة الأخرى. لكن تلاقيات تتجلى بشأن عدة نقاط جوهرية: فالأهمية الكمية للتيارات الاسلامية ومحوريتها النسبية في الطيف الايديولوجي للمعارضات قلما عادتا محل نقاش: «في غضون عقدين، نجد أن الرفض السياسي ذي الأساس الديني، أي الاسلام السياسي بعبارة أخرى، قد فرض نفسه بوصفه اللغة الوحيدة للاحتجاج الاجتماعي ولمعارضة السلطات القائمة في الجزء الرئيسي من العالم العربي ـ الاسلامي» (...)[٣١]. وقد انتهى العصر الذي كان فيه الانغراس الاجتماعي لـ «الاسلام السياسي» مقصوراً على بعض الجماعات الصغيرة من هامشه الراديكالي المعرَّفة بشكل شبه كامل في آن واحد بما هو اقتصادي ((«مستثناة فيما يخص التنمية»)) وباستبعادها لنفسها من السياسة ((«خائفة من الاضطرار إلى مواجهة حكم صناديق الاقتراع»)). وبشكل مطرد، تتزايد صعوبة إثبات الرؤى «الواحدية» الخالصة للظاهرة. «إن مسمى الاسلام السياسي إنما يغطي اليوم مشاريع جد متباينة، تبدأ من النزعة الشرعية الأكثر وضوحاً وتمتد إلى الاطاحة بالسلطات القائمة، حيث يلجأ البعض إلى المسجد ويلجأ البعض الآخر إلى الاغتيال، وحيث يدعو البعض إلى الإحياء الاخلاقي للانسان المسلم ويدعو البعض الآخر إلى بناء الأمة الاسلامية»[٣٢]. ومن المسلّم به أن الدعاية الاسلامية، وراء الخطاب الديني، يمكنها أن تنقل مالا نهاية له من المطالب الدنيوية تماماً، الاقتصادية أو الاجتماعية في آن واحد ولكن

أيضاً، بشكل مطرد غالباً، الديموقراطية. وبأبعاده التي تشدد على «النسبية» و«التعددية» و«رد الفعل»، فإن الجيل الجديد من قراءات الاسلام السياسي يبدأ في الاعتراف للظاهرة بـ «تباين تضاريسها» وبـ «قابليتها لاتخاذ أشكال عديدة» و«من طالبان إلى اربكان»، بتنوعها البالغ جنباً إلى جنب أهمية دينامياتها الداخلية. أمَّا الصيغ التبسيطية بدرجة خطيرة والتي تتحدث عن حدين متعارضين من قبيل «الاسلام السياسي ضد الحداثة» و«الاسلام السياسي ضد الديموقراطية»، والتي كانت قد تحولت لوقت طويل إلى بوابات دخول لكل مشروع تفسيري، فإنها تميل ببطء، ولكن بشكل لا يقاوم، إلى أن تصبح مهجورة.

ويسارع من هذا التطور واقع أن نتاج الغربيين من جهة ـ وليس وحده ـ وانما أيضاً نتاج الجيل الأول من الكتاب العرب العلمانيين ـ الذين لا يتمايزون عنهم تمايزاً جوهرياً ـ هو بسبيله إلى فقدان احتكار التمثيل الأكاديمي للظاهرة الاسلامية. فالكتاب العرب المسلمون، بل و«الاسلاميون»، الذين لا يعدون أكثر انعداماً للشرعية من الخبراء الفرنسيين الذين يوضحون أفكارهم عن «المطبخ الفرنسي»، قد حلوا بشكل متكرر باضطراد، في أعمال يتعذر الاشارة إليها كلها هنا، محل نظرائهم الغربيين أو مواطنيهم «العلمانيين» في الدفاع، في داخل الجهاز الجامعي، عن تصورهم للواقع الذي يشتركون فيه. وفي أوروبا. فإن طارق رمضان، وهو أحد أحفاد الامام حسن البنا، يدخل على هذا النحو مرة صوتا قوياً كما أنه نشاز ـ ومع ذلك يحصل بالشكل الواجب على تأييد الجامعة [٣٣]ـ في المناقشات الجارية حول مكانة الاسلام في المجتمع الأوروبي. وهذه التعددية الجديدة، التي ضخمتها الامكانيات التي أتاحتها شبكة الانترنت، إنما تعد بسبيلها إلى تهديد احتكار قديم. وأثر مثل هذه المواجهة لا يعمل بالتأكيد في اتجاه واحد. فالفكر الاسلامي لا يتواجه مع العالم دون الاضطرار إلى تحمل تساؤلاته ونظرته المضادة.

III - 2. المسكوت عنه في دعوى «انهيار الاسلام السياسي»

إن التلاقي بين مختلف القراءات الأكاديمية الغربية الموجودة إنما ينجم أيضاً عن تطور مفارق: فبالنسبة لأحدث اتجاهات النتاج الأكاديمي الفرنسي، تعتبر الظاهرة الاسلامية منذ الآن «في أفول» بل «لقد تم تجاوزها» وقد جاء عصر «انهيار الاسلام السياسي». وقد شكلت اشكالية «فشل الاسلام السياسي»[٣٤] من كثير من النواحي المدخل المفضي إلى إشكالية «أفوله»[٣٥] وتجاوزه عبر إشكالية «انهيار الاسلام السياسي»[٣٦]. وبالنسبة لأنصار دعوى انهيار الاسلام السياسي تحت شكل أو آخر من هذه الأشكال، فإن هذا الفشل و«تجاوز» الاسلاميين إنما ينجم عن عدة عوامل: عن عجز تيارات مختلفة عن الانتصار على الأنظمة الديكتاتورية أولاً، وعن العزلة الاجتماعية التي يفترض أن لجوءها إلى العنف قد وضعها فيها، مما أدى إلى كسر الائتلاف الاجتماعي الذي ـ من أفغانستان إلى الجزائر! [٣٧]ـ كان قد سمح بتزايد قوتها، وأخيراً، عن نوع من العجز يقال إنها قد أظهرته في إتباع الطريق الذي رسمه حرف

خطابها السياسي. إذ يبدو أن الاسلاميين قد أصبحوا بشكل خاص ... «حديثين» بأكثر بكثير مما كانوا يعتزمون. وإذا نظرنا إلى الأمر عن قرب، فقد أصبحوا من ثم مشهورين بأنهم «بسبيلهم إلى الاختفاء» لأن مسلكهم أو مواقفهم (خاصة فيما يتعلق بالتحديث) تبدو بشكل ما خارجة عن حدود التعريف الذي قدمه المراقبون لها. وبمجرد ما أن يقبل الاسلامي ادراج فعله في إطار الدول ـ الأمم أو ينجح في إيجاد تماشٍ بين المعجم الاسلامي وقيم الحداثة، فلن يكون بالامكان عندئذ بعد اعتباره اسلامياً لأن الاسلامي الذي يحترم نفسه ـ كما يعلن المحللون الأكثر وصولاً إلى وسائل الاعلام ـ يجب أن يرفض اطار الدولة القومية لحساب اطار «الأمة» وحده، تماماً كما يجب له أن يكون خصماً متشدداً لكل شكل من أشكال الحداثة. والحال أن هذا الكتاب، الذي كتب من حيث الجوهر بين عامي ١٩٨٥ و١٩٨٨ كان يطمح بالتحديد إلى اثبات أن الدينامية الاسلامية بعيدة عن أن تكون متعارضة ـ بشكل عام وحاسم ـ مع دينامية التحديث. ومن ثم فإن المشكلة إنما تجيء من الشكل الذي ينظر به اليوم المتمسكون بدعوى «انهيار الاسلام السياسي» إلى هذا الحديث عن التماشي بين الديناميتين باعتباره جديداً ومستحدثاً في حين أنه قد رصدته في الواقع بالشكل الواجب ـ حتى وإن كان حرف خطاب الفاعلين المعنيين قد تمسك بالتمايز عنه ـ شريحة مهمة ـ حتى وإن لم تكن مهيمنة ـ من الأعمال الأكاديمية[٣٨]. ومن المؤكد أكثر أن ما هو بسبيله إلى التغير بدرجة أكبر من واقع الظاهرة الاسلامية هو طبيعة النظرة الأكاديمية والسياسية السائدة. فالرجال والنساء الذين يوصفون لنا اليوم بأنهم فاعلون «خارجون من فترة الاسلام السياسي» إنما يشبهون في الواقع على نحو غريب أولئك الذين وصفهم عدد معين من الكتاب[٣٩] منذ وقت بعيد بأنهم كانوا على العكس من ذلك نماذج ناجزة للجماعة «الاسلامية» الأولى. وفي كثير من الحالات، فإن **أشكال الجدة** التي يفترض أنها تصور هذا الانتقال إلى عصر «انهيار الاسلام السياسي» قد وصل الأمر إلى حد اعتبارها ... عناصر تكوينية لصميم جوهر الاسلام السياسي. وهكذا يذهب أوليفييه روا، وهو أحد الآباء المؤسسين لدعوى «انهيار الاسلام السياسي»[٤٠]، إلى أن انهيار الاسلام السياسي الجزائري إنما يرجع إلى واقع أن الجبهة الاسلامية للانقاذ، شأنها في ذلك شأن عدد معين من الأحزاب الاسلامية الأخرى، قد «تحولت» فيما يبدو إلى حزب «اسلامي ـ قومي». فهل صحيح أن أتباع عباسي مدني قد «أصبحوا» قوميين أم أن هذا «الثأر» الثقافي «من جانب الجنوب»، بأكثر من «ثأر الهي» افتراضي، كان موجوداً دائماً في قلب قدرتهم التعبوية ؟[٤١] والأمر نفسه ينطبق على الديناميات «النسوية»: هل انتظرت النساء الايرانيات حقاً عام ٢٠٠٠ لكي يصبحن قادرات على تحريك مطالب اجتماعية «تجمع بشكل سافر بين الاسلام وقيم الحداثة»[٤٢]؟ فما معنى أنه منذ وقت بعيد وصفت لنا هذه الديناميات «للثورة تحت الحجاب» ببراعة[٤٣]! هناك ايثار، يحتم خلع أبواب مفتوحة على اتساعها، لاكتشاف شيء جديد في ذلك يشهد على مجيء عصر «انهيار الاسلام السياسي». فكيف إذاً تسنى لـ «ديكتاتورية الملالي» التي أسسها الخميني أن تتمخض عن نظام مؤسسي سمح للناخبين الايرانيين باقصاء سادتهم ـ الرئيس والنواب ـ وهو أداء لم ينجح في تحقيقه حتى اليوم أي نظام

معروف بأنه «علماني» (ربما باستثناء نظام لبنان ... الطائفي مع ذلك)، ألا وهو أول تداول سياسي «عن طريق صناديق الاقتراع» على مستوى منطقة بكاملها؟ وهل صحيح أن التوفيق بين اللجوء إلى مصطلحات اسلامية والتحديث الاجتماعي واللبرلة السياسية لم يولد إلاّ في فجر الألفية الثالثة أم أنه كان ملحوظاً منذ وقت طويل في عين جوهر الارتكاس الاسلامي؟ ما لم يتم رفع هذا الالتباس الأهم من مجرد كونه التباساً مصطلحياً فإن المرء إنما يجازف بالابقاء على اساءات فهم خطيرة في تحليل مكوِّن (مايزال جوهرياً) للمسارح السياسية العربية. وإذا كانت حداثة التيار الاسلامي هذه، كما شهد على ذلك كتاب عديديون منذ وقت بعيد، كامنة فيه **منذ مرحلته التأسيسية**، فإن السحب المفاجئ لصفة «الاسلاميين» عن ممثلي جيله الحاضر سوف يشبه إلى حد التباس الأمر إيجاد ارتباط بعدي لتصور أكاديمي (هش) بواقع اجتماعي يرفض بحدة التطابق مع هذا التصور.

وبشكل أكثر عمومية، فإن اللجوء إلى مجرد مفاهيم «التجاوز» أو «الهزيمة» لتصوير وضع أو حصاد التيار الاسلامي إنما ينطوي أيضاً ـ بشكل أخص من الزاوية الغربية، أي الخارجية ـ على خطر مزدوج: أولاً خطر اعطاء الانتصارات **البوليسية** وحدها من جانب الأنظمة قيمة برهان على هزيمة **ايديولوجية** لمعارضيها؛ ومن جهة أخرى، وكصدى لـ «نهاية التاريخ» المزعومة، منح شهادة قبول على شكل انتصار **حضاري** لأولئك الذين يعلنون اليوم فشل فزاعة أصولية، كانوا هم أنفسهم في الواقع، من فرط مسخهم للظاهرة، قد أسهموا إلى حد بعيد في اختلاقها. والحال أن الروائح الكريهة الانتقامية للمطبوعات وللصحافة أو للنتاج الأكاديمي حول «انهيار الاسلاميين» ليست جديدة. فمنذ عام ١٩٩٢ وانقلاب العسكريين الجزائريين توقف احصاء أولئك (النساء، الصوفيين، القبايل، الجيش، الشبان، الديموقراطيين، الخ) الذين يتوجب عليهم محو الاسلاميين من الخريطة الجزائرية والعربية. ولنستند إلى حد ما على الحقائق. فإذا كان حزب الرفاه التركي يكاد يكون ق اختزل إلى الصمت، فلا يجب أن ننسى أن ذلك كان قبل كل شيء بحكم حظره القضائي، والذي تم في لحظة كان فيها صعود قوته (وليس تقهقره، كما أوضحت ذلك جيداً الانتخابات المحلية) إلى جانب تمسكه الثابت بالشرعية هما اللذان أزعجا عشيرة العسكريين الأتراك وداعميهم الأمريكيين. والشيء نفسه ينطبق على حماس في فلسطين والتي تطورت تحت الهجمات المتقابلة من جانب أجهزة الأمن الفلسطينية والاسرائيلية. أما حزب الله اللبناني، كما تسنى لرئيس الوزراء الفرنسي أن يتحقق من ذلك في فلسطين[٤٤]، فهو يتمتع بشرعية قوية في لبنان وفي خارجه، بين جميع الطوائف على اختلافها. وفي المغرب، فإن التظاهرات الاسلامية تواصل (خاصة) تعبئة أغلبية واضحة من النساء. ويمكن مد البرهنة إلى جزء كبير من المشهد العربي. وفيما يتعلق بهذا العنف الشهير الذي يقال إنه قد أدى إلى فصل الاسلاميين عن قاعدتهم الاجتماعية، فإن الافشاءات (المتوقعة مع ذلك) من جانب الضباط الجزائريين المنشقين إنما تسلط عليه في كل يوم أضواء أكثر تبايناً، بما يسمح لنا بالاحاطة باتساع وبتعقيد التلاعبات التي كانت سبباً له في واقع الأمر[٤٥]. وحتى يتسنى الحديث عن هزيمة للاسلاميين، كقوى معارضة، يجب على

أية حال التمكن من اثبات أنه قد حلت محلهم قوى سياسية أخرى، «علمانية» خاصة، تثبت قدرة على تعبئة أرقى. والحال أننا بعيدون عن مثل هذه الحالة في الواقع، بالأحرى إذا ما غامر المرء بتعميمها على مجمل الكوكب المسلم. وفي منازعتهم للنظم السياسية الداخلية (كما من جهة أخرى في المقاومة الفلسطينية في مواجهة التشدد الاسرائيلي)، فإن الاسلاميين يواصلون برباطة جأش في الأغلب تقديم رأس الحربة إلى جانب تقديم معظم كتائب التعبئة.

وفي العالم العربي، فإن الانتصار الظرفي لعنف الدولة إنما يكشف اليوم في الواقع عن الصعوبة التي تواجهها مجتمعات بأكملها (يشمل ذلك الاسلاميين، دون شك، وإن كان يشمل بالقدر نفسه الأنظمة والقوى العلمانية المشهورة بمحاربتهم باسم الديموقراطية) في التقدم على درب الدمقرطة الضيق.

ومن المؤكد أن كل هذا لا يجب أن يقود إلى نفي أن الوقت يمر، بالنسبة للاسلاميين كما بالنسبة للأنظمة التي تحاربهم. ولا يجب لكل هذا أن يجعلنا نهون من شأن التناقضات التي يتعين وسوف يتعين لوقت طويل أيضاً أن تواجهها تلك التيارات الاسلامية التي تحصر نفسها في دينامية «رفض الغرب» التبسيطية والتي تعد دينامية رد فعل ودينامية لا تاريخية. ولن تدوم إلى الأبد الدينامية الثقافية التي تهدف إلى استعادة الاستمرارية الرمزية التي قطعها تدخل المقولات الغربية، بين (ما يعدّ) عالمياً بالفعل في دينامية التحديث الغربي وثقافة أهلية «حدسية» ظلت على هامشها على مدار بضع عشرات من السنين ؛ ومن المحتم أن الطاقة الطوباوية لمجرد اعادة ادخال الوصفات «الداخلية» سوف تستنزف، وذلك بالأخص عندما تحملها، كما في ايران أو في السودان، نخب تتولى في الوقت نفسه ممارسة السلطة. وهكذا فمن الواضح أنه سوف يكون هناك مكان في يوم من الأيام للتعبير عن مرحلة «انهيار للاسلام السياسي». لكننا لم نصل إلى تلك المرحلة بعد.

III - 3. ما بعد الاسلام السياسي

إذا تحدثنا عن «تجاوز الاسلام السياسي»، بوصفه لغة مميزة للتعبئة السياسية في النظم العربية الداخلية وفي العلاقة بين الشرق والغرب في آن واحد، فإنه ينطوي على شروط لا يبدو أنها قد اجتمعت اليوم. وبوصفهم جيلاً يستخدم المعجم الاسلامي ضد النخب المنبثقة من الجيل الناصري أو البعثي العلماني لفترة نيل الاستقلال، فإن اسلاميي عام ٢٠٠٠ ما تزال أمامهم، من زاوية القدرة على التعبئة، بعض السنوات الكثيرة. وفيما يتعلق أساليب عملهم السياسي، لابد من اعادة القول بأنها سوف تكون بلا شك مشروطة قبل كل شيء بتطور الأنظمة نفسها، بما أن المعارضات، الاسلامية أو غير الاسلامية، ليست في الأغلب، في هذه المنطقة كما في كل مكان آخر، سوى انعكاس للبيئة السياسية التي تتطور فيها. وهكذا فمن كثير من النواحي، سوف يكون للأنظمة، من هذه الزاوية، المعارضون (الاسلاميون) الذين «تستحقهم». ووحدها الانفتاحات السياسية الفعالة، وديناميات اللبرلة المختلفة عن أن تكون

مجرد ديناميات تجميلية شكلية هي التى سوف تسمح بانغراس أكمل للجيل الاسلامي في ساحة الشرعية واحترام المؤسسات. وهذه المشاركة الحتمية في السلطة هي التي سوف تشهد على الأرجح فقدان ورثة حسن البنا بشكل لا يقاوم لخصوصيتهم ومن ثم لجزء من العنصر الطوباوي الذي يكمن في أساس قوتهم الحالية في مجال التعبئة، وذلك بدفع هذه المشاركة لهم إلى مواجهة متطلبات التطبيق العملي لمشروعاتهم السياسية.

وفي العلاقة بين الشرق والغرب هذه المرة، والتي، فيما يتعلق بها، تبدأ موارد رد الفعل على الهيمنة الثقافية الغربية في النفاد، ما يزال هناك طريق طويل يتعين اجتيازه: فسوف يتوجب في الواقع أن تستعيد الترسانة الرمزية للثقافة الاسلامية بشكل كامل دورها في انتاج الحداثة العالمية. وهذا ينطوي على عدد كبير من التحولات، من جانب الاسلاميين كما من جانب هذا الغرب الذي يشكل في آن واحد أنا أخرى وعنصر صد والذي يكمن في قلب آلية تشكيل هويتهم. والرهان هو انبثاق حداثة يكون بوسع كل امرئ، في داخل المجتمعات الاسلامية وفي خارجها، أن يعتبرها «مشتركة ومحل تقاسم» أي، في آن واحد، مؤسسة على قيم مشتركة وإن كان ينظر إليها أيضاً على انها نتاج تعاون ثقافي - متعدد وليس على أنها فرض من جانب واحد لنموذج حضاري وحيد. حداثة عالمية تمنح أنصارها الشعور بأن تراثهم الثقافي والديني فاعل تاريخي حقيقي لكنها تحظر في الوقت نفسه على هذا التراث الواحد أن يرسم الحدود لفعل ورثته؛ حداثة تحترم بعبارة أخرى الهويات الثقافية والدينية لكنها تسمح أيضاً بتجاوزها، وهو الشرط الوحيد لرسم حدود حداثة عالمية حقاً.

وبالنسبة للجميع، الغربيين أو غير الغربيين، المسلمين أو غير المسلمين، فإن هذا يعني الخروج من الأشكال المتوازية للانحرافات المتمحورة حول العرق والمبادرة بالفعل (في حالة الغربيين) أو التي تشكل رد فعل (في حالة الاسلاميين). وبالنسبة للمثقفين الغربيين، يتعلق الأمر بالاعتراف دون تحفظ بأنه بالمواد الرمزية والمرجعيات التاريخية لثقافات غير غربية يمكن انتاج أو التعبير عن قيم عالمية كقيم «عصر التنوير». ودون أن يتخلوا عن قيمهم البتة، فإن الأمر يتعلق فيما يخصهم بأن يتحرروا من الفكرة الخبيثة التي خامرتهم مرة وإلى الأبد بأنهم يملكون احتكار انتاج الحداثة وبشكل أخص بأن مصطلحاتهم ولغاتهم ومعاييرهم هي الوحيدة القادرة على عمل الجديد والعالمي. وبالنسبة للمثقفين غير الغربيين هذه المرة، فإن الأمر إنما يتعلق بتجنب السقوط في شرك موقف يتميز بالاقتصار على رد الفعل يقودهم أحياناً إلى تبني عين الأخطاء التي شجبوها محقين عند مواجهيهم الغربيين المزعجين. والحال أن صيغة رد الفعل المميزة للانحراف المتمحور حول العرق، والرائجة في مكون على الأقل من التيار الاسلامي، إنما تتألف من نفي مشروعية ومن رفض عدد كبير من القيم العالمية لمجرد قربها التاريخي من نفوذ أجنبي. وهذه الصيغة تفضي بشكل ما فيما يتعلق بهذه المسألة إلى «التخلص من الطفل (التحديث) مع ماء الحمام (التثاقف الاستعماري)»، وإلى رفض كل ما له قيمة عالمية وقيمة فعلية (رد استقلال المرأة ككائن مفكر ورد حقوقها إليها) لمجرد أن هذه القيمة، في ظروف تاريخية محددة، خطأً أم صواباً، أمكن لها أن تظهر على أنها مرتبطة بالغرب. وفي ذلك أيضاً،

تميل هذه الصيغة إلى الخلط بين جوهر القيم، المشتركة في الأغلب بأكثر مما يُظَن (كالعدالة الاجتماعية وحق الأقليات، الخ) والصياغة الرمزية، المستمدة من تواريخ خاصة، بكل خصوصياتها، والتي تساعد في ظروف محددة على اعطاء هذه القيم شرعيتها الاجتماعية بغرسها في الوعي الفردي أو الجماعي للفاعلين الاجتماعيين. وفي الأرض الاسلامية، فإن هذا الخلط يستمر في تغذية الرفض دون تمييز لعدد من القيم الحديثة بحجة أنه قد تم التعبير عنها بمفردات الثقافة الغربية وجرى صوغها بمرجعياتها. وهذا الخلط الرهيب ليس جديداً. فقد افترضه أتاتورك في اتجاه مضاد عندما رأى أن عليه أن يفرض، لكي يجعل التحديث الذي قام به أمراً لا سبيل إلى مقاومته، شكلاً من القبعات كان منتشراً آنذاك في أوروبا على حساب الطربوش الذي كان الناس يلبسونه عادة في بلاده. ومن الواضح أنه قد خلط آنذاك خلطاً بيناً بين جرهر قيم الحداثة ومجرد لباسها الرمزي.

والحال أن المثقف، أياً كان العالم الرمزي لانتمائه الحدسي، يجب عليه اليوم أن يكون قادراً على ... التجرد منه حتى يعترف بأن الآخر أيضاً قادر على انتاج «ماهو عالمي» وماهو «حديث»، في داخل مرتكزاته الثقافية الرمزية في تنافس مع انتاجه هو. ومن ثم فإنه يتحمل مسئولية تحديد نوع من قاسم مشترك «للتحديث»، وساحة للحداثة المشتركة. وصحيح أن المؤمنين (أيا كانت دياناتهم) غالباً ما يعتبرون هذا الموقف تنازلاً آثماً، على شكل تخَلٍ. والمطلوب منهم بشكل ما هو أن يتخلوا عن تغليب ما يعتبرونه «الدين الوحيد» أو «الدين الحق». وهؤلاء، لا مراء في أنه يتعين تذكيرهم بمبدأ تحترمه كافة الأديان الكبرى، حتى وإن كانت تواريخها الخاصة تبين أنها لم تتقيد على الدوام بمراعاته: «لا اكراه في الدين». ومن ثم فإنه حتى الايمان الأكثر حمية لدى أصدق المؤمنين يجب ـ من الناحية النظرية ـ أن يتكيف مع احترام معتقدات الآخرين ومع السعي إلى تعايش مبني على إبراز كل ما من شأنه اعادة توحيد الانتماءات الدينية أو الثقافية وليس على ما يفرقها.

فرانسوا بورجا، صنعاء، أكتوبر ٢٠٠٠

هوامش «الموقف الآن»

١ـ في النظرية السياسية الجماهيرية، يوحّد مبدأ ذو قيمة دستورية («**من تحزب خان!**») بين انشاء حزب و«خيانة» الممارسة المباشرة للسلطة من جانب الشعب عبر لجانه الشعبية.

٢ـ في طبعتها الصادرة في ٢٨ سبتمبر ١٩٩٥، قدمت الأسبوعية الباريسية **Maghreb Confidentiel** صيغة تلخص على نحو جيد منطق تدخل الأجهزة السرية الجزائرية: «في حرب الظل التي تخوضها ضد الاسلاميين، اخترقت الأجهزة الخاصة الجزائرية منذ عام ١٩٩٣ الجماعات المسلحة لكي تستثير في داخلها انشقاقات ولكي تحيد المسئولين المؤيدين لحوار سياسي يجعلهم معزولين عن طريق أعمال عنف أعمى (...)».

٣ـ عن طريق اشباعات رمزية مقدمة إلى مطالب «أسلمة» المجال العام ولكن أيضاً أحياناً عن طريق تسامح معين حيال الحملات التي تستهدف بعض المثقفين العلمانيين.

٤ـ في المغرب، ما تزال جماعة العدل والاحسان التي يقودها عبد السلام ياسين محظورة سياسياً. وفي مصر، ما يزال الاخوان المسلمون غير شرعيين، وفي الجزائر، جرى حظر الجبهة الاسلامية للانقاذ، القوة السياسية الرئيسية التي انبثقت من الانتخابات في ديسمبر ١٩٩١، الخ.

٥ـ Nazih Ayoubi. **Overstating the Arab State,** Tauris. 1995.

٦ـ «إن الصورة التي ورثها العاهل الدمث (والذي لا يجب أن تخدعه فتنة اللحظة) هي الاختلال العام، والبؤس بالنسبة للكثيرين والرغد الصارخ للبعض والفساد بوصفه وسيلة للادارة وللحكم وتزوير الانتخابات كمؤسسة وممارسات ديموقراطية. باختصار، اليخنة المخزنية» (...). «إن المخزن الحسني ليس قريباً من لفظ أنفاسه. وعندما يتطبع المرء ويصاب بفيروس الفساد والاحتيال المميزين لادارة المخزن، من فوق ومن تحت، فإنه لا يتخلى بسهولة عن ايرادات الوظائف وعن الدسائس والمؤامرات. وتطهير ادارة فاسدة سوف يكون ممكناً بمجرد انجاز «الفعل العظيم»، وطرح تجديد نظام شائخ وتنظيم تضامن اجتماعي قائم على التنمية والتشغيل وليس على مجرد الأعمال الخيرية العامة والخاصة». (مذكرة «إلى من يهمه الأمر»، الرباط، سلا، ١٤ نوفمبر ١٩٩٩). حول وضع التيار الاسلامي في المغرب أنظر خاصية:

TOZY, Mohamed: **Monarchie et islam politique au Maroc**, Presses de Sciences - Po. 320 pp.. Paris. 1999.

٧ـ «يضيق الخناق الاعلامي بشكل لا يرحم حول مسئولية قوات الأمن في مجازر المدنيين الكبرى: انظر خاصة:

"Qui a tué Bentalha" Nasrulah YOUS. post face François GEZE et Salima MELELLAH. Paris. La Découverte. 2000.

وهذه الشهادة الرهيبة تتمم الحقائق التي تم الكشف عنها على شبكة الانترنت:

"Mouvement Algérien des Officiers Libres" (www. anp. org.)

أنظر أيضاً:

"Le Livre blanc sur la torture en Algenie" Hoggar, C. H. 1994.

٨ـ يشكل اليمن مع ذلك استثناءً لقاعدة استبعاد التشكيلات الاسلامية الكبرى كما يطبقها المغرب وتونس وليبيا ومصر وسوريا والعراق، الخ. فجميع القوى السياسية الحقيقية تتمتع بامكانية المشاركة في المنافسة الانتخابية، بصرف النظر عن التحفظات التي قد تكون لدى المرء على نزاهة هذه الأخيرة.
أنظر:

F.Burgat "les élections présidentielles au Yémen", **Maghreb-Machreq Monde Arabe**. Juillet 2000.

وحول التيار الاسلامي في اليمن، انظر:

"Les islamistes yéménites entre universalisme et spécifité" in **Le Yémen contemporain**, Karthala, Franck Mermier, Udo Steinbach et Rémy Leveau (eds).

٩ـ ما عجز عن عمله، في الرأي العام الفرنسي، العمل الموثق توثيقاً راسخاً مع ذلك، وهو عمل:
Ahmed Manaï (**La Tunisie des supplices: Le Jardin secret du Président Ben Ali,** La Découverte, 1999).

تمكن من عمله كتاب:

Jean-Pierre Tuquoi et Nicolas Beau (**Notre Ami Ben Ali,** La Découverte, 1995).

ثم كتاب:

T. Ben Brick (**une si douce dictature,** La Découverte, 2000).

والذي لقي رواجاً بسبب الاضراب الطويل الذي قام به الصحافي. ويبدأ الناس في التعرف على الديكتاتور بصفته هذه.

١٠ـ جرى الآن كشف النقاب عن الألغاز الأخيرة للصحافة المسماة خطأ بـ «المستقلة» كشفاً قوي الاقناع من خلال الكتاب الصغير الذي ألّفه:

al Hadi CHALABI. **La Presse algérienne au-dessus de tout soupçon,** INAYAS Ed. 1999.

١١ـ الواقع أن الأجهزة الأمنية لغالبية البلدان إنما تتمتع اليوم بأداة سيطرة ذات كفاءة غير مسبوقة على جميع المراسلات الخاصة. ثم إن الغالبية بينها قادرة على أن تصل، متى شاءت، ليس فقط إلى مراسلات معارضيها المعروفين وإنما إلى جميع المعلومات الموجودة على دسكات أجهزة كومبيوتر أي مستخدم لـ «الشبكة الكبرى». انظر:

Jean Guisne, **Guerre dans le cyberespace: services secrets et Internet,** Paris, La Découverte, 1997.

١٢ـ خاصة في «الحريات العامة في الدولة الاسلامية»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣ .
انظر أيضاً:

"The Participation of Islamists in a Non-Islamic Governement" in Azzam Temimi (ed): **Power-Sharing Islam?,** Liberty for the Muslim World Publications, London. 1993.

كما أن فروعاً أخرى لحزب النهضة قد تطورت في اتجاه موقف اصلاحي: انظر، على سبيل المثال، كركر، صلاح: **الحركات الاسلامية واشكاليات النهضة**، .S.E فرنسا، ١٩٩٨ .

١٣ـ بين هيئة تنفيذية يقودها من اكس ـ لا ـ شاپل رابح كبير، الذي يتمتع بقدر معين من حرية الحركة (والتي يوجد لها ممثلون في غالبية البلدان الأوروبية، خاصة في بلچيكا) والوفد البرلماني الذي قاده إلى

الولايات المتحدة الأمريكية أنور هدام والذي حُرم مع ذلك، في ١٤ يوليو ١٩٩٧، مرة أخرى من حق اللجوء إلى الولايات المتحدة و، بحكم ضغوط جزائرية ودولية مهمة، بقي في حالة اعتقال.

١٤ـ بامتناعه خاصة عن كل تجاوز انتقامي ضد رجال الميليشيا الموالين لإسرائيل في جيش جنوب لبنان ثم بقبوله، خلال الانتخابات التشريعية في سبتمبر ٢٠٠٠، التحالف مع منافسته حركة أمل التي انتابها الضعف، تسنى له اثبات نضج سياسي تمكن من أن يحصل منه، بشكل غير مفاجئ، على مكاسب انتخابية.

١٥ـ DORRONSORO Gilles: **La Revolution afghane; des communistes aux tâlebân,** Karthala, Recherches internationales, CERI, 2000.

١٦ـ جرت ملاحقة قضائية للمسئولين عن مجلة كانت قد نشرت مقتطفات من «صنعاء مدينة مفتوحة»، (رواية محمد عبد الولي، الذي مات منذ عدة سنوات) حيث ينسب الكاتب إلى بطله عبارة سخط حيال اله يشعر بأنه قد تخلى عنه.

١٧ـ أولئك الذين أرادوا منع نصر أبو زيد من أن يظل متزوجاً من مسلمة بدعوى ارتداده، لا ينتمون إلى تشكيل معارض للنظام، انظر أعمال:

Baudouin DUPRET (CEDEJ, Le Caire)

وخاصة:

Au nom de quel droit. Répertoires juridiques et références religieuse dans la société égyptienne contemporaine, Paris, Maison des sciences de L'homme, coll. Droit et Société, 2000.

١٨ـ **Islamiser la modernité**, al-OFOK impressions, Mars 1998.

١٩ـ انظر خاصة، ضمن ببليوغرافيا جد مهمة، مجدي حماد وآخرين، **الحركات الاسلامية والديموقراطية، دراسات في الفكر والممارسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١ .

٢٠ـ بعيداً عن اضطرابات بلدان البحر المتوسط، تميل ماليزيا المسلمة إلى لعب دور مهم في التبادلات الايديولوجية في داخل العالم الاسلامي بوجه عام، بين التيارات الاسلامية خاصة. وجامعة كوالا لمبور الاسلامية تلجأ بدرجة كبيرة إلى المعارف العربية خاصة ـ ولكن ليس اليها وحدها ـ لدى أولئك المنتمين إلى شتات المعارضة. كما يدرس هناك طلاب عديدون (جزائريون وتونسيون، إلخ)، من بينهم عدد معين من الفارين من القمع.

٢١ـ Michel Foucault, **Dits et Ecrits III**, Gallimard, 1996, page 708.

٢٢ـ **Islamiser la modernité**, al-OFOK impressions, 1998, p.13.

٢٣ـ كاتب وسياسي فرنسي في:

L'Evènement du Jeudi, Paris, 22 au 28 janvier 1998, page 90.

٢٤ـ انظر أيضاً:

L'Islam en face, Paris, 22 La Decouverte, 1995.

L'Islam au Maghreb; La Voix du sud, Payot, 1995, édition augmentée.

ومن الناحية الاقتصادية، أوضح Bjorn UTIVK جيدا أنه منذ الثمانينيات، كان فكر الاخوان بعيداً عن

أن يكون متنافراً مع دينامية التحديث.

"Independence and Development in the Name of God: The Economic Discourse of Egypt's Islamist Oposition, 1984-1990". Faculty of Arts, Acta Humaniora, University of Oslo, 2000.

٢٥ـ خاصة في **Middle East Quarterly** التي يرأس تحريرها.

٢٦ـ "Islam versus democracy", **commentary** 95, N⁰ 1, 35-42; **Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Mikkle East**, Transaction Publishers Spring, 1996.

٢٧ـ ESPOSITO, John L.: The Islamic Threat. New York & Oxford: Oxford University Press, 1992. Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?, Lynne Rienner, Boulder and London 1977.

٢٨ـ Graham FULLER: **Algeria: the Next Fundamentalist State**? Arroyo Center, for the United States Army, Rand corporation, 1996.

٢٩ـ ENTELIS John: **Islam, Democracy and the State in North Africa**, Indiana University Press, 1997.

٣٠ـ BINDER Leonard: Islamic liberalism, a critique of development ideologies, Chicago 1988 etc.

٣١ـ Basma KODMANY DARWICH et May CHARTOUNI-DUBARRY, **Les Etats arabes face à la contestation islamique**, IFRI, Armand Colin, 1997.

٣٢ـ KIDMANI op cit.

٣٣ـ RAMADAN Tariq: **Aux sources du renouvea musulman: d'Al-Afghani à Hassan al Banna, un siècle de réformisme musulman**, Paris, Bayard, 1998, 475 pp.; **Islam Occident: le face a face des civilisations**, Tawhid, Lyon, 1995.

وأحدث كتاب:

L'Islam en question, Actes-Sud, Octobre 2000.

هو نتاج مناقشة مع آلان جريش، وهو رئيس تحرير واحدة من أوسع الشهريات الفرنسية انتشاراً **(Le Monde Diplomatique)**.

وللوقوف على «نظرة مضادة» أخرى، انظر:

ABU-RABI' Ibrahim: **Intellectual origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab Worlk**, State University of New York Press, 1996.

٣٤ـ Olivier ROY, **L'Echec de l'Islam Politique**, Paris, Seuil, 1992.

٣٥ـ Gilles KEPEL, **Jihâd: expansion et déclin de l'islamisme**, Gallimard 2000; Antoine BASBOUS **L'Islamisme, une révolution avortée**?Hachette Littératures, 1999.

٣٦ـ Olivier ROY, **Le Post Islamisme**, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée (85-86) p. 9-30.

٣٧ـ جيل كيبيل، مصدر سبق ذكره، يرى أن «الطبقات المتوسطة المتدينة، خاصة، لم تعد تتعرف على نفسها في جماعات بدأت تخشى من أن تنقلب ضدها، بسبب عجزها عن قلب السلطة».

٣٨ـ Cf par exemple Fariba ADELKHAH, op. cit, GOLE Nilüfer: **Musulmanes et modernes: voile et civilisation en Turquie**. La Découverte, (trad Jeannine RIEGEL) 167 pages, 1993 (textes à l'appui sociologie etc...

٣٩ـ outre ESPOSITO, BINDER, ENTELIS, etc... déjà cités, cf entre autres Baudouin DUPRET in "La problématique du nationalisme dans la pensée islamique contemporaine. Introduction", Revue Egypte-Monde Arabe, N° 15/16, Le Caire 1993. Bjorn UTVIK "Independance and Development in the name of God" Oslo 1999, NORTON (Augustus Richard) ed, Civil Society in the Middle East, E.J. Brill Leiden, New York, Köln, 1995, (2 volumes); Amani QANDIL "Le courant islamique dans les institutions de la société civile: le cas des orders professionnels en Egypte", in Modernisation et nouvelles formes de mobilisation sociale".

٤٠ـ **Le Post-islamisme**. REMMM op cit p88.

٤١ـ FB **Libération**, octobre 1988 "Les nouveaux nationalistes" **Le Monde** 1990: "Des fellaghas aux intégristes" etc.

٤٢ـ Nouchine Yavari d'HELLENCOURT, "Le Féminisme post-islamiste en Iran", REMMM 85-86, page 99.

٤٣ـ Faribah ADELKHAH **La Révolution sous le voile**, Karthala, 1991.

٤٤ـ حيث عادت عليه تصريحاته عن «ارهاب» حزب الله بإساءة معاملته من جانب طلاب جامعة بيرزيت، في شهر فبراير ٢٠٠٠ .

٤٥ـ آخر الشهادات حول هذه المجازر، التي يعد من «الفجور» التساؤل عن هوية المسئولين عنها، في نظر BH LEVY وA GLUKSMAN، ليست أقلها إثارة، انظر:

Yous NASROULAH "Qui a tué à Bentalha", Post-face de François GEZE et Salima MELLAH, Paris, La Découverte, Octobre 2000.

تسلسل الأحداث

بروز التيار الإسلامى فى شمال أفريقيا

الإطـار السيــاسـى، الاقتصـــادى، الثقــافــى

- ١٩٥١ -

٢٤ ديسمبر، ليبيا : الاستقلال

- ١٩٥٢ -

نوفمبر، الأردن : أنشأ تقى الدين نبهانى (قاضى فلسطينى) حزب التحرير الاسلامى ويطالب هذا الحزب بإعادة نظام الخلافة الذى قام بالغائه كمال أتاتورك فى ١٩٢٤

- ١٩٥٤ -

١٤ يناير، مصر : حل جماعة الإخوان المسلمين

أكتوبر : بداية القمع

- ١٩٥٦ -

أول يناير، السودان : الاستقلال.

٢ مارس، المغرب : الاستقلال.

٢٠ مارس، تونس : الاستقلال

٧ أبريل، المغرب : نهاية الحماية الأسبانية على جزء من أراضيها.

أغسطس، تونس: تبنى قانون جديد للأحوال الشخصية يبتعد عن الشريعة الإسلامية فى عدة نقاط. جرت فى نفس العام عدة إصلاحات ترمى إلى إضفاء الطابع العلمانى على السلطة القضائية والتعليم الجامعى ... الخ

٥ نوفمبر، مصر: بعد قيام عبد الناصر بتأميم قناة السويس، وقع العدوان الثلاثى على بور سعيد، وتم الانسحاب فى ٢٢ ديسمبر

١٩٥٧

٦ مارس، تونس : اكتشاف «المؤامرة اليوسفية»

٢٧ يوليو، إلغاء نظام «الباى» وإعلان قيام الجمهورية.

أغسطس، المغرب : إضفاء لقب ملك على محمد الخامس.

- ١٩٥٨ -

يناير، المغرب : وصول ٧٠ مدرسا للغة العربية من مصر وسوريا. كانت خطة تعريب المرحلة الإعدادية قد فشلت قبل ذلك بعام نظرا لنقص الكوادر.

أول فبراير، المشرق : إعلان قيام الجمهورية العربية المتحدة بين مصر وسوريا. وفى يوم ١٤ فبراير، قيام الوحدة العربية بين الأردن والعراق. وفى ٨ مارس تنضم اليمن الى الجمهورية العربية المتحدة وتتشكل الجمهوريات العربية المتحدة.

أبريل ، المغرب : انعقاد أول مؤتمر بين دول شمال أفريقيا فى طنجة.

٨ أبريل : اعلان ملكى يحدد مراحل عملية تبنى الدولة المغربية النظام الديمقراطى.

- ١٩٥٩ -

من يناير إلى ديسمبر، المغرب: انشقاق داخل حزب الاستقلال. المؤتمر التأسيسى للاتحاد الوطنى للقوات الشعبية، وللحزب الديمقراطى المستقل، وللحركة الشعبية. إعلان تأسيس الحزب الشيوعى المغربى، إنشاء الكوميونات الريفية وإجراء أول انتخابات فيها.

٩ أبريل : بداية استعادة الأراضى المستعمرة، وذلك بعدة أشكال قانونية فى ٣٠ يونيو ١٩٦٠ و٢٦ سبتمبر ١٩٦٣ و٢ مارس ١٩٧٣.

أول يونيو، تونس : إعلان الدستور، الإطار القانونى لا يتسم بطابع تعدد الأحزاب إلا ظاهريا. تنص المادة الثامنة على ضمان حرية تكوين الجمعيات وعلى أن ممارسة تلك الحرية تتم وفقا للشروط التى يحددها القانون. ولكن فى ٧ نوفمبر من نفس العام أعطى القانون لوزير الداخلية حق منح أو رفض إعطاء التصريح اللازم لتأسيس جمعية.

- ١٩٦٠ -

٢ فبراير، تونس: اتخذ الرئيس بورقيبة موقفا ناهض فيه الصيام فى شهر رمضان.

٩ فبراير، المغرب : محكمة الاستئناف تحل الحزب الشيوعى بحجة أن مبادئه تتعارض مع الدين الإسلامى.

١٤ أكتوبر ، موريتانيا: الاستقلال.

٢٠ مايو، المغرب : طرد وزارة ابراهيم (اليسارية). تولى الملك رئاسة الحكومة.

- ١٩٦١ -

٢ يناير، تونس : تعيين أحمد بن صالح وزيرا للدولة للتخطيط والمالية (وسيصبح كذلك وزيرا للدولة لشئون التعليم القومى فى أول يوليو ١٩٦٨)

١٧ يناير : مظاهرة احتجاج فى القيروان ضد طرد إمام مسجد (وسيصبح هذا الإمام فى ١٩٨٨ عضوا فى المجلس الأعلى الإسلامى). وكان هذا الإمام قد اتخذ موقفا خاصا رافضا لتصوير فيلم داخل المسجد الكبير.

٢٦ فبراير، المغرب: وفاة محمد الخامس، وتولى الحكم الملك الحسن الثانى يوم ٣ مارس.

٢ يونيو : صدور اللائحة التأسيسية للملكية. وتشير هذه اللائحة إلى أن النظام «الملكى الدستورى» يتضمن وجود مؤسسات وإلى أنه «بفضل المؤسسات النيابية ستستطيع الأمة اختيار الوسائل الملائمة لتحقيق الأهداف القومية العليا».

١٩ يونيو ، الكويت : الاستقلال.

٢٩ يوليو، تونس : معركة من أجل استرداد قاعدة بنزرت.

١٢ أغسطس : اغتيال صلاح بن يوسف فى فرانكفورت.

- ١٩٢ -

٥ يوليو، الجزائر : الاستقلال.

٢١ أغسطس : وجه علماء الإسلام واللغة العربية نداء إلى الشعب الجزائرى.

سبتمبر : بداية الانشقاق القبائلى الذى قام به آية أحمد.

ديسمبر، السعودية العربية : تأسيس الجامعة الإسلامية العالمية.

١٠ ديسمبر، المغرب : الحكم بالإعدام على ثلاثة أشخاص من أنصار البهائية.

١١ ديسمبر : ستة أعوام بعد الاستقلال، صدور أول دستور.

٣١ ديسمبر، الجزائر: قانون بمد أجل القانون الذى كان قائما قبل الاستقلال.

- ١٩٦٣ -

من يناير إلى ديسمبر، المغرب : انتخابات فى غرفة التجارة والصناعة، وغرف الحرفيين،

وانتخابات فى البلديات (قام بمقاطعة هذه الانتخابات الأخيرة كل من حزب الاستقلال والاتحاد الوطنى للقوات الشعبية) وانتخابات فى المجالس الاقليمية وفى مجلس المستشارين.

٨ يناير، تونس : حظر نشاط الحزب الشيوعى.

مارس، الجزائر : بداية تطبيق نظام التسيير الذاتى فى مجال الزراعة على الأراضى التى كان يمتلكها المستعمرون.

٣ أكتوبر : الرئيس أحمد بن بللا يتولى السلطة المطلقة.

١٥ أكتوبر، الجزائر - المغرب : نزاع على الحدود.

٨ أكتوبر، المغرب : عرض مشروع ميثاق يخص التعليم على مجلس التربية الوطنية (وينص مشروع الميثاق هذا على التعريب التدريجى للتعليم وعلى ضرورة أن تكون اللغة العربية هى اللغة التى تدرس بها جميع المواد).

٢٥ أكتوبر : القبض على بعض قادة الاتحاد الوطنى للقوات الشعبية والحزب الشيوعي المغربى بتهمة التآمر.

٩ نوفمبر : الحكم بالإعدام على مهدى بن بركة واحمد براده رئيس الاتحاد الوطنى للطلبة المغاربة.

- ١٩٦٤ -

أول يناير، المغرب : انتخابات جزئية فى مجلس النواب.

٥ يناير، الجزائر : نظمت جمعية القيم اجتماعا فى القصر الشعبى فى العاصمة، وأثار هذا الاجتماع جدلا شديدا.

١١ يناير : إدراج التعليم الدينى ضمن برامج المراحل الابتدائية والثانوية.

١٣ يناير، مصر : أول مؤتمر قمة عربى فى القاهرة.

٢١ يناير، الجزائر : إنشاء المعهد الإسلامى الجزائرى.

فبراير، تونس : شرب الرئيس بورقيبة -فى مكان عام- كوبا من عصير البرتقال فى اليوم الثالث من رمضان.

١٢ أبريل، المغرب : قيام الحزب الاشتراكى الديمقراطى

٢١ أبريل، الجزائر : تبنى المؤتمر الأول لجبهة التحرير الوطنية المستقل ميثاق الجزائر (وهو عبارة عن مجموعة نصوص ذات اتجاه ماركسى).

١٢ مايو، تونس : تأميم الأراضى التى فى حوزة الأجانب.

٣٠ يونيو، الجزائر : قيام العقيد شعبانى بانشقاق مسلح

٣٠ سبتمبر : قيام توفيق المدنى بافتتاح معهد إسلامى فى بنى دوالا فى القبائل.

٢١ أكتوبر : وصول ألف مدرس ومدرسة مصريين.

٢٢ أكتوبر، تونس : حزب الدستور الجديد يصبح الحزب الاشتراكى الدستورى.

٨ نوفمبر : إعادة انتخاب بورقيبة لرئاسة الجمهورية.

١٥ ديسمبر : فى مساكن، مظاهرات قام بها الفلاحون لمناهضة إنشاء الجمعيات التعاونية.

- ١٩٦٥ -

فبراير، المغرب : صدور حكم بسجن ٨٠٠ شخص لأنهم أفطروا علنا فى شهر رمضان.

٢٣ مارس : فتنة فى الدار البيضاء.

١٧ أبريل : انعقاد المؤتمر الإسلامى العالمى فى مكة

١٩ يونيو، الجزائر: قيام هوارى بومدين بعزل أحمد بن بللا وتولى رئاسة الجزائر من خلال رئاسته لمجلس الثورة الذى سيظل أعلى مؤسسة حتى تبنى الدستور الجديد فى ١٩٧٦.

٧ يونيو، المغرب : اعلان حالة الطوارئ وايقاف العمل بالدستور.

٣ أغسطس : اكتشاف مؤامرة يدبرها الإخوان المسلمون ضد جمال عبد الناصر.

٢٩ أكتوبر، المغرب : خطف المهدى بن بركة واغتياله فى فرنسا.

- ١٩٦٦ -

٨ مايو، الجزائر : تأميم المناجم وشركات التأمين الأجنبية.

أغسطس، مصر : إعدام سيد قطب.

٢١ سبتمبر، الجزائر : قرار إدارى بحل جمعية القيم.

٦ يونيو، مصر: حرب الأيام الستة. قطع كل من الجزائر ومصر والعراق والسودان علاقاتها

بالولايات المتحدة.

٣٠ نوفمبر، جنوب اليمن : الاستقلال.

- ١٩٦٨ -

أول فبراير، الجزائر : جلاء الجيش الفرنسي عن قاعدة المرسى الكبير.

٢٦ أبريل : محاولة اغتيال العقيد بومدين.

صدور مرسوم يلزم الموظفين بمعرفة اللغة العربية ابتداء من أول يناير ١٩٧١. فأصبح على الموظفين الذين تم تعيينهم قبل هذا التاريخ، تعلم اللغة العربية بطريقة كافية.

مايو : تأميم شركات توزيع الغاز والمنتجات البترولية، وشركات البناء الآلي، وشركات أدوات البناء والكيماويات والتغذية.

مايو، تونس : قطع العلاقات الدبلوماسية مع سوريا.

١٧ يوليو، العراق: تولى حزب البعث زمام السلطة.

٢٤ مايو، السودان : استيلاء العقيد النميرى على السلطة.

٣٠ يونيو، المغرب : اسبانيا ترد إلى المغرب أراضي إفني.

٢١ يوليو، الأردن : حريق في المسجد الأقصى في القدس.

أول سبتمبر، ليبيا : القذافي يعزل الملك إدريس.

٨ سبتمبر، تونس : إقصاء أحمد بن صالح (وسوف يحكم عليه -في يوم ٢٤ مايو ١٩٧٠- بالاشغال الشاقة).

إنشاء منصب رئيس وزراء ويتولاه الباهي الأدغم. وبعد ذلك بشهرين نص مرسوم على أن يتولى رئيس الوزراء شئون الدولة في حالة خلو منصب رئيس الدولة بسبب العجز أو المرض.

٢٤ سبتمبر، المغرب : في مؤتمر القمة تم وضع هياكل المؤتمر الإسلامي.

- ١٩٧٠ -

من يناير إلى ديسمبر، تونس : شجعت الحكومة إنشاء جمعيات «لحفظ القرآن».

١٢ فبراير، الجزائر : قرار وزارى يحدد مستوى اللغة العربية الذى يجب أن يتوفر لدى «موظفي الدولة في الشئون الإدارية في العاصمة وفي المحافظات، والموظفين في المؤسسات

والهيئات العامة».

١٧ مارس :قرار وزارى بحظر نشاط «جمعية القيم» فى جميع أنحاء الوطن.

٢١ مارس، تونس : أعلن مزالى عن وجود مشروع إلغاء تعليم اللغة الفرنسية فى السنة الأولى من المرحلة الابتدائية.

أول يونيو، الجزائر : مولود قاسم أصبح وزيرا للشئون الدينية.

٢٤ يوليو، المغرب : الدستور الثانى.

سبتمبر، الأردن : «أيلول الأسود» للقوى الفلسطيني التى يحاربها الجيش الأردنى.

٢ سبتمبر، تونس : الهادى نويرة خليفة للباهى الأدغم فى منصب رئيس الوزراء.

٢٨ سبتمبر، مصر : وفاة عبد الناصر الذى يخلفه السادات.

١٤ نوفمبر، سوريا : حافظ الأسد تولى زمام السلطة.

- ١٩٧١ -

من يناير إلى ديسمبر، تونس : ظهور دوائر الإسلام السياسى الأولى فى مساجد تونس.

يناير، الجزائر : اضطرابات طلابية. حل الاتحاد الوطنى للطلاب الجزائريين.

٢٤ فبراير : تأميم البترول.

مارس : صدور مجلة «الأصالة».

٢٧ يونيو : تعريب وزرارة العدل.

يوليو، تونس : إنشاء معهد لتنظيم الإسرة.

١٠ يوليو، المغرب : محاول القيام بانقلاب عسكرى فى الصخيرات

٢٢ يوليو، السودان : نجاح النميرى فى افشال انقلاب ضده أوشك على النجاح.

١٤ أغسطس، البحرين : الاستقلال.

٢٠ سبتمبر، مصر : السادات أطلق سراح الإخوان المسلمين.

أول أكتوبر، تونس : تعريب السنة الأولى من التعليم الابتدائى

(أما الثانية فسيتم تعريبها فى ١٩٧٦ والثالثة فى ١٩٧٧).

٨ نوفمبر، الجزائر : مرسوم ينص على الثورة الزراعية.

١٦ نوفمبر : مرسوم خاص بإدارة الشركات اشتراكيا.

٢٦ ديسمبر، المغرب : ٢٢ دولة أفريقية وآسيوية ساهمت فى الرباط فى مؤتمر عن الإسلام وتحديد النسل. احتجاج حزب الاستقلال والعلماء المغاربة. تأييد من طرف تونس.

- ١٩٧٢ -

٢١ فبراير، تونس : استبعاد أحمد المستيرى (الذى استقال يوم ٤ سبتمبر من منصب وزير الداخلية) من الحزب الاشتراكي الديمقراطى.

٨ فبراير : اضطرابات تقوم بها الاتجاهات اليسارية فى الجامعة. إغلاق كليتى الحقوق والآداب لمدة شهرين.

أول مارس، المغرب : تبنى الدستور الثالث وتوقف العمل بأحكامه الخاصة بالانتخابات التشريعية فى ٣٠ أبريل.

٢٧ أبريل، تونس : إصدار قانون ينص على نظام خاص للشركات المنتجة بغرض التصدير (يسهل إنشاء شركات أجنبية تقوم بالإنتاج مع خضوعها لنظام جمركى، وسوف تكون هذه الشركات موضع نقد عنيف -وخاصة من طرف الإسلاميين- باعتبارها رمزا للتبعية لرأس المال الأجنبى).

١٦ أغسطس، المغرب : الهجوم (يُطلقُ عليه اسم هجوم قنيطرة) على طائرة الملك. وفاة أوفقير.

١٨ أغسطس، مصر : طرد جميع الخبراء السوفيت.

سبتمبر، تونس: بداية الصيغة الجديدة لمجلة «المعرفة».

١٩ سبتمبر، المغرب : بدأ الملك الحسن حملة لتوزيع أراضى (الثورة الزراعية).

- ١٩٧٣ -

مايو، تونس : أحمد بن صالح الذى هرب قبل ذلك بثلاثة أشهر من سجن تونس، ينادى بإنشاء حركة الوحدة الشعبية.

٦ أكتوبر، مصر : حرب ٦ أكتوبر. مصر تعبر قناة السويس. وبعد ذلك بشهرين تضاعفت أسعار البترول لتصل إلى ٤ أمثال الأسعار قبل أكتوبر.

٨ أغسطس، المغرب : عملية استرداد جميع الأراضى التى كانت مستعمرة.

- ١٩٧٤ -

١٢ يناير، تونس - ليبيا : إعلان «جربه» بخصوص وحدة تونس وليبيا. حظر صدور مجلة «المعرفة» نظرا لانتقادها التخلى السريع عن هذا المشروع. إقالة المصمودى وزير خارجية تونس.

١٨ أبريل، مصر : هجوم أعضاء منظمة التحرير الإسلامية على الكلية الفنية العسكرية فى مصر الجديدة. كان رئيس هذه الحركة موظفا فلسطينيا فى مقر الجامعة العربية، وهو ينتمى إلى جمعية الإخوان المسلمين المصريين، أسفرت هذه الحادثة عن وفاة ٣٠ شخصا وعن القبض على ٩٢ متهما.

يونيو، المغرب : يرسل عبد السلام ياسين رسالة إلى الملك عنوانها: «الإسلام أو الطوفان»

٣ نوفمبر، تونس : انتخابات برلمانية ورئاسية.

إعادة انتخاب بورقيبة رئيسا للجمهورية.

١٢ نوفمبر، الجزائر : استئناف العلاقات مع الولايات المتحدة (بعد انقطاعها منذ يونيو ١٩٦٧)

١٨ ديسمبر : تأميم ٢٢ شركة أجنبية.

- ١٩٧٥ -

١٨ مارس ،تونس : بناء على تعديل الدستور، أصبح بورقيبة رئيسا مدى الحياة.

أبريل، مايو، الجزائر: وقوع اشتباكات فى جامعتى الجزائر وقسنطينة بمناسبة انتخاب المندوبين فى مؤتمر الشباب الوطنى وندوة عن حقوق العائلة.

أول أكتوبر، تونس : ارتدت هند شلبى زيا «دينيا» لإلقاء محاضرة تنتقد فيها آراء بورقيبة الخاصة بدور المرأة بينما كان الرئيس موجودا بالقاعة.

٢٧ أكتوبر ، المغرب : الاعتداء على منياوى عبد الرحيم عضو سكرتارية حزب التقدم والاشتراكية.

٦ نوفمبر : مسيرة شعبية (المسيرة الخضراء) تتجه إلى الصحراء الغربية بعد قيام الحكومة الأسبانية بالجلاء عنها.

١٨ ديسمبر : يقوم أعضاء المجموعة الصغيرة التى تحمل اسم «المناضلين المغاربة» باغتيال

عمر بن جلون.

٢١ ديسمبر : إلقاء القبض على إبراهيم كامل وكيل جمعية الشبيبة الإسلامية.

- ١٩٧٦ -

٢٧ يناير، الصحراء الغربية : مواجهة مغربية -جزائرية فى أمغالا. وفى ٢٦ فبراير انسحاب أسبانيا. إعلان إنشاء الجمهورية الصحراوية الديمقراطية العربية يوم ٢٨ فبراير. قطع العلاقات بين الجزائر والمغرب (٧ مارس). قامت كل من المغرب وموريتانيا بالتوقيع على معاهدة تقسيم فى ١٤ أبريل، وعلى تحالف دفاعى فى ٢٣ يوليو.

٢٠ مارس، تونس : أصدر «الليبراليون» التونسيون بيانا يطالبون فيه بحق المعارضة فى التنظيم وفى التعبير عن آرائها.

أبريل : اكتشاف مؤامرة ليبية ضد الهادى نويرة رئيس الوزراء.

٨ أبريل : تعديل دستورى، وبالتالى يقوم رئيس الوزراء بدور المنسق فى الحكومة ويخلف رئيس الدولة فى حالة عجزه الدائم.

١٦ أبريل، الجزائر : إلغاء التعليم الخاص، أى التعليم الدينى. وينطبق هذا الإجراء على كل من الكتاتيب والمدارس التى تديرها الراهبات المسيحيات ذوات الأصل الأجنبى.

٢٧ أبريل : إصدار مسودة مشروع الميثاق الوطنى. بداية نقاش عام حول قيم المجتمع.

٢٧ يونيو : تبنى الميثاق الوطنى بناء على نتيجة الاستفتاء : ٩٨,٥٠٪.

٢٧ أغسطس : اعتبارا من هذا التاريخ أصبح يوم الجمعة يوم العطلة الرسمية فى الجزائر (وكانت ليبيا قد أخذت نفس القرار منذ ١٩٧٠، أما موريتانيا فسوف يكون الدور عليها فى ديسمبر ١٩٨٢).

١٩ نوفمبر : إجراء استفتاء وافقت فيه الجماهير (بنسبة ٩٩,١٨٪) على الدستور الجديد.

١٠ ديسمبر : انتخاب هوارى بومدين رئيسا للجمهورية بأغلبية ٩٩,٣٨٪ من الأصوات.

- ١٩٧٧ -

٢ مارس، ليبيا : إعلان «سلطة الشعب» ونشأة الجماهيرية الليبية التى تعلن عن اعتبارها القرآن قانونا للمجتمع.

٣-٢١ يونيو، المغرب : الانتخابات البرلمانية الأولى فى إطار دستور ١٩٧٢.

٣ يونيو، مصر : قيام «التكفير والهجرة» باختطاف الشيخ محمد حسين الذهبى واغتياله (كان وزير الأوقاف والشئون الدينية سابقا)

٧ يونيو، تونس : إنشاء رابطة حقوق الإنسان التونسية وهى الأولى من نوعها فى افريقيا.

سبتمبر : عارض مناضلو الإسلام السياسى فى صفاقس فتح المقاهى خلال شهر رمضان.

١٩ نوفمبر، مصر: قام السادات بزيارة القدس. نشأة جبهة الصمود والتصدى (قطعت كل من سوريا والجزائر وليبيا واليمن الجنوبية علاقاتها مع مصر).

- ١٩٧٨ -

٢٦ يناير، تونس : فتن اجتماعية، قمع اتحاد الشغل.

أول فبراير، ليبيا : عبر القذافى صراحة عن رغبته فى الابتعاد عن السنة والشريعة. صدور الجزء الثانى من الكتاب الأخضر.

١٤ مارس، لبنان : قيام اسرائيل بغزو جنوب لبنان .

٣٠ أغسطس، ليبيا : اختفاء الأمام موسى الصدر فى ليبيا. توتر العلاقات مع إيران ولبنان.

١٧ سبتمبر، العالم العربى : التوقيع على اتفاقيات كامب داڤيد.

٢٧ ديسمبر، الجزائر : وفاة الرئيس هوارى بومدين.

- ١٩٧٩ -

يناير : أسعار البترول ترتفع للمرة الثانية (الارتفاع مرتبط -فى هذه المرة- بالأزمة الإيرانية).

١٥ يناير، المغرب : استقبل المغرب شاه إيران. إضراب طلابى احتجاجا على ذلك.

٧ فبراير، الجزائر : انتخب المؤتمر الرابع لجبهة التحرير الوطنية بأغلبية ٢٣ ,٩٤٪ الشاذلى بن جديد مرشحا وحيدا للحزب وسكرتيرا عاما له.

٢٣ مارس، إيران : عودة الخومينى إلى طهران.

أول يونيو، ليبيا : صدور الجزء الثالث من الكتاب الأخضر.

٤ يوليو، الجزائر : حصل أحمد بن بللا على حرية تنقل نسبية.

٩ أغسطس، موريتانيا : انسحاب موريتانيا من الصحراء الغربية.

أكتوبر، المغرب : بداية المساعدات العسكرية الأمريكية.

نوفمبر، تونس : بداية إضراب -استمر شهرين- قام به الطلبة الناطقون باللغة العربية. مظاهرات هامة نظمها الإسلام السياسي في الحرم الجامعي في تونس. وبمناسبة بداية القرن الخامس عشر الهجري أعلن الغنوشي:

«ينتقل الإسلام خلال هذا القرن من (موقف) الدفاع إلى (موقف) الهجوم. وسيحصل على مواقع جديدة. سيكون هذا القرن قرن الدولة الإسلامية».

٢٠ نوفمبر، المملكة العربية السعودية : الهجوم على الكعبة.

٤ ديسمبر، تونس : حظر صدور مجلة «المجتمع».

١٥ ديسمبر : مساهمة الحكومة في الحملة الصحفية المناهضة للإسلام السياسي. وفي البرلمان يتُهم مزالي يوم ٢٠ ديسمبر بأن سياسته في مجال التعريب تمهد الطريق للمتشددين. تم القبض يوم ٢١ ديسمبر على راشد الغنوشي.

ديسمبر، أفغانستان : بداية التدخل السوفيتي.

- ١٩٨٠ -

٢ يناير، المغرب : إنشاء مجلس للعلماء.

٥ يناير، تونس : إطلاق سراح راشد الغنوشي ونقله إلى مدينة مكثر.

٢٦ يناير، تونس : قضية قفصه. صدور ١٥ حكم بالاعدام بعد ذلك بشهرين، وينفذ الحكم يوم ١٧ أبريل.

٩ فبراير، الجزائر : نصت المادة السادسة من المرسوم على تعديل في صلاحيات وزير الشئون الدينية فهو «يفسر وينشر المبادئ الاشتراكية الخاصة بالعدل الاجتماعي الذي يمثل أحد العناصر الأساسية في الإسلام».

٥ مارس، ليبيا : دعت إذاعة طرابلس إلى «تحطيم منابر المساجد فوق رؤوس أولئك الذين يبررون الاستغلال والطغيان والعبودية».

٣ أبريل، الجزائر : اضطرابات يثيرها البربر في تيزي أوزو، ثم في مدينة الجزائر.

٢٣ أبريل، تونس : محمد مزالي يصبح رئيسا للوزراء بدلا من الهادي نويرة.

٩ يونيو، المغرب : أحداث فى فاس عندما قامت الشرطة بعملية تفتيش مفاجئة فى مقر جماعة الزيتونى، أسفرت هذه الأحداث عن وفاة ثلاثة أشخاص وعشرة جرحى وعن إلقاء القبض على ٣٤٥ متهما.

١٧ يوليو، ليبيا : إلقاء القبض على بعض أعضاء المؤسسات الدينية.

أغسطس، المغرب : تبنى العلماء فتوى تدين مواقف الخومينى الدينية.

١٥ سبتمبر : صدور أحكام قضية مقتل عمر بن جلون، وهى تتضمن حكمين بالإعدام، والحكم على ثمانية متهمين بالسجن مدى الحياة، قيام مظاهرة ضد تلك الأحكام، تم بعدها القاء القبض على ثلاثين متهما.

١٩ سبتمبر، تونس : أعلن حسن غضبانى عن إنشاء حركة (لا تستمر مدة طويلة) باسم الشورى الإسلامية.

٢٢ سبتمبر، ايران - العراق : بداية الحرب.

٢٨ سبتمبر، ليبيا : أدانت لجنة مكونة من علماء الدين السعوديين مواقف القذافى الدينية ووصفته بأنه «عدو الإسلام».

٤ أكتوبر، الجزائر : أصدر رئيس الجمهورية قرارا بإعادة هيكلة القطاع العام.

- ١٩٨١ -

يناير، تونس : صدور أول عدد من مجلة «الحبيب» التى حظرت بعد صدور هذا العدد.

٢٠ فبراير : بداية الاضطرابات التى يحركها الإسلام السياسى فى الجامعة. حبس العميد، مظاهرات فى المدارس.

١٩ مارس، الجزائر : مظاهرات طلابية. تحطيم محل خمور فى الواد.

١٠ أبريل، تونس : أوصى مؤتمر الحزب الاشتراكى الدستورى بالاعتراف بتشكيلات المعارضة.

وفى نفس اليوم اجتمع المؤتمر الثانى (السرى) لحركة الاتجاه الاسلامى.

٣٠ أبريل، الجزائر: نظم الإسلام السياسى مظاهرة فى وهران. إلقاء القبض على المسئول عن المجموعة الصغيرة لحركة بويعلى.

٣٠ أبريل، تونس : اشتركت المجموعة الإسلامية فى أول مؤتمر صحفى لتشكيلات المعارضة.

٢٣ مايو، الجزائر : مرسوم خاص بإنشاء وتنظيم المعاهد من أجل تكوين الأئمة (في الجريدة الرسمية رقم ٢١ و٤٨).

٦ يونيو، تونس : أعلنت المجموعة الإسلامية تكوين «حركة الاتجاه الإسلامي» وقدمت طلبا للاعتراف بها حزبا.

٦ يونيو، المغرب : فتن في الدار البيضاء إثر ارتفاع أسعار المواد الغذائية.

يوليو، الجزائر : يُقال إن أعضاء مجموعة بويعلي صنعوا قنابل من أجل وضعها في فندق «الأوراس» في مقر الاتحاد الوطني للمرأة الجزائرية، في دار القضاء وفي مطار هواري بومدين.

١٥ يوليو، تونس : تدمير تجهيزات نادي البحر الأبيض المتوسط [Club Méditerranée] إثر قيام أحد المسئولين عن النادي بتشجيع الرواد على ترديد اغنية اسرائيلية.

١٧ يوليو : في مساكن، اشتباكات بسبب تعيين إمام جديد.

١٨ يوليو : بداية حملة واسعة من القبض على مناضلي «حركة الاتجاه الإسلامي». مزالي ينادي بالتكتل «ضد التعتيم والجهل». القبض على مائتي مناضل في «حركة الاتجاه الإسلامي»، كلهم من مكتب القيادة باستثناء حبيب المكني.

٢٧ أغسطس : إصدار حكم جنائي ضد مائة شخص وسبعة يفترض أنهم أعضاء في حركة الاتجاه الإسلامي من بينهم ثلاثون شخصا متهمين بالانتماء إلى جمعية غير معترف بها، وبالتشنيع على رئيس الدولة وبنشر أنباء مزيّفة وقد حكم على هؤلاء الثلاثين غيابيا؛ أما راشد الغنوشي فحكم عليه بالسجن أحد عشر عاما.

٢١ سبتمبر - ٣ أكتوبر - قضية الاستئناف الخاصة بحركة الاتجاه الإسلامي. عقوبات تتراوح بين ٦ و ١٠ أشهر.

٢٢ سبتمبر : يصدر رئيس الوزراء منشورا بحظر ارتداء أزياء «ترتبط بالأزياء الدينية» في الهيئات الادارية والمؤسسات الدينية.

إلغاء منشور خاص بحظر فتح المطاعم والمقاهي خلال شهر رمضان، بناء على طلب رئيس الدولة.

أكتوبر، المغرب : إلقاء القبض على إمام مسجد طنجة الكبير لإدانته زيارة وفد أمريكي.

أول نوفمبر، تونس : تحالف الحزب الاشتراكي الدستوري مع الاتحاد العام التونسي للشغل

أثناء أول انتخابات برلمانية تجرى بعد الاستقلال (قائمة على مبدأ تعدد الأحزاب) وبناء على ذلك حصل الحزب الاشتراكى الدستورى على جميع المقاعد.

٣ نوفمبر، الجزائر : اشتباكات فى مسجد الأغواط، تسفر عن مقتل شرطى.

١٧ نوفمبر : وضع هيكل للمساجد «ذا طابع قومى».

أول ديسمبر : قرار وزارى ينص على شروط جديدة لتعيين الأئمة.

- ١٩٨٢ -

يناير، المغرب : إضطرابات ينظمها الإسلام السياسى بعد وصول باخرة عسكرية أمريكية.

فبراير، سوريا : انتفاضة فى حماة، أسفر قمعها عن آلاف الموتى.

٢٤ فبراير، ليبيا - تونس : أصدرت محكمة العدل الدولية قرارا بخصوص مسألة خليج قابس (الخاصة بالخلاف على الحدود).

مايو، المغرب : إعطاء الأمريكيين تسهيلات عسكرية.

يوليو، الجزائر : قامت مجموعة «النهى عن المنكر» الصغيرة بتشكيل الحركة الإسلامية الجزائرية بقيادة مصطفى بويعلى واتخذت قرارا يزيد مبدأ خطف أحد السفراء.

٢ نوفمبر : اشتباكات فى العاصمة فى مدينة بن عكنون الجامعية أسفرت عن قتيل وعشرة جرحى.

٨ نوفبمر : حصل أعضاء مجموعة بويعلى على ١٦٠كجم من المتفجرات، وقتل شرطى أثناء عملية تفتيش.

١٢ نوفمبر : إضراب آلاف من الاشخاص اعتراضا على القبض على ٢٩ متهما غداة أحداث مدينة بن عكنون الجامعية.

- ١٩٨٣ -

٢٢ يناير، تونس : تكوين مكتب تنفيذى جديد لحركة الاتجاه الإسلامى (حمادى جبالى، عباس شورو، صلاح نوير، محمد بالريش).

٢٦ فبراير، الجزائر - المغرب : لقاء بين الشاذلى والحسن الثانى أسفر عن إعادة فتح الحدود بين الدولتين.

١٩ مارس، الجزائر - تونس : معاهدة أخوة ووفاق.

٦ أغسطس، الجزائر : مرسوم بخصوص تنظيم دراسات مدرسة مفتاح القومية من أجل تكوين كوادر في المجال الديني.

١٨ أغسطس : أشار وزير الشئون الدينية -خلال الندوة السابعة عشرة بخصوص الفكر الديني- إلى «الضرورة الملحة لإعادة فتح باب الاجتهاد».

٢٥ أغسطس، تونس : قضية أربعة وثلاثين عضوا في حزب التحرير الإسلامي أمام محكمة تونس العسكرية.

٢٧ أغسطس : قضية الإثنين وعشرين عضوا في حركة الاتجاه الإسلامي الذين تم القبض عليهم يوم ١١ يناير ١٩٨٣.

ديسمبر، المغرب : إلقاء القبض على عبد السلام ياسين.

- ١٩٨٤ -

١٢ يناير، الجزائر : إعادة انتخاب الشاذلي بن جديد رئيسا للجمهورية بأغلبية ٩٥,٣٦٪.

١٧ يناير، تونس - المغرب : فتن «الخبز» في عدة مدن في تونس أسفرت عن وفاة مائة وثلاثين شخصاً. ألغى رئيس الدولة قرار رفع أسعار المواد الغذائية الأساسية. إلقاء القبض على ما يقرب من خمسين مناضلا في التيار الإسلامي. تم إطلاق سراح معظمهم في ٢٢ أبريل و١٠ مايو - وقوع نفس الفتن في مدن عديدة في المغرب.

٢٨ يناير، تونس : حركة الاتجاه الإسلامي تعيد تقديم طلب الاعتراف الشرعي بها (رفض هذا الطلب في ٢٢ أبريل)

١٣ أبريل، الجزائر : اجتمع عشرون ألف شخص بمناسبة جنازة عبد اللطيف سلطاني.

١٦ أبريل، ليبيا : إعدام طالبين -يفترض أنهما مناضلان إسلاميان- في حرم جامعة بني غازي.

٣ أبريل، المغرب : إلقاء القبض في الدار البيضاء على خمسة أشخاص من المقربين إلى عبدالسلام ياسين.

٨ مايو، ليبيا : محاولة لإغتيال القذافي يقوم بها فدائي ينتمي إلى جبهة الإنقاذ الوطني الليبي الموالية لتيار الإسلام السياسي. إلقاء القبض على مائتي متهم.

١٣ مايو، الجزائر : إطلاق سراح اثنين وتسعين شخصا ألقى القبض عليهم فى إطار حملة القمع ضد مجموعة بويعلى بعد أن تمت محاكمتهم أمام محكمة الأمن فى مدية.

٢٩ مايو، فرنسا : انعقاد المؤتمر التأسيسى فى شانتيى للحركة من أجل الديمقراطية فى الجزائر.

٢٩ مايو، الجزائر : تبنى المجلس الشعبى الوطنى قانون أحوال شخصية يقدم عدة تنازلات للاتجاه الأصولى.

٣ - ٧ يونيو، ليبيا : إعدام حوالى عشرة أشخاص متهمين بانتمائهم إلى «الإخوان المسلمين» وذلك فى إطار حملة القمع التى جاءت بعد فشل إنقلاب شهر مايو.

٢٥ يونيو، المغرب : محاكمة ٧١ عضوا من أعضاء حركة الشبيبة الإسلامية المغربية فى محكمة استئناف فى تطوان وإصدار حكم باعدام ثلاثة أشخاص وبسجن ٣٤ شخصا مدى الحياة.

٤ أغسطس، الجزائر : صدور مرسوم يقضى بانشاء جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية فى قسنطينة.

١٣ أغسطس، ليبيا - المغرب : إبرام معاهدة الوحدة العربية الأفريقية.

٣٠ أغسطس، تونس : أسفرت سلسلة من الاتصالات إلى إجراء مفاوضات بين ممثلى حركة الاتجاه الإسلامى (بواسطة عبد الفتاح مورو الذى أطلق سراحه لأسباب صحية) ومزالى.

٣١ أغسطس : العفو عن جميع قادة حركة الاتجاه الإسلامى.

أول سبتمبر، الجزائر : قضية المتورطين فى اشتباكات بن عكنون.

١٤ سبتمبر، المغرب : الانتخابات البرلمانية.

نوفمبر، تونس : انعقاد ثالث مؤتمر لحركة الاتجاه الإسلامى. استأنف راشد الغنوشى رئاسته للحركة.

- ١٩٨٥ -

٢١فبراير، تونس : طالب أعضاء حركة الاتجاه الإسلامى -بعد إطلاق سراحهم فى أغسطس١٩٨٤- بالعودة إلى وظائفهم.

١٦ مارس : قضية ٢٦ عضوا من أعضاء حزب التحرير الإسلامى (صدور أحكام بالسجن).

١٠ أبريل : قررت تشكيلات المعارضة مقاطعة الانتخابات البلدية.

١١ مايو : طالبت حركة الاتجاه الإسلامي باجراء حوار قومي بخصوص قانون الأحوال الشخصية وتراجعت بعد ذلك بمدة طويلة.

٢ يونيو، ليبيا : قامت السلطات بإحراق أدوات الموسيقى الغربية علنا.

١٧ يونيو، المغرب : إجراء حملة قبض على المتعاطفين مع حركة المجاهدين التى يقودها عبد اللطيف نعمانى.

٣٠ يونيو، الجزائر : إنشاء رابطة حقوق الإنسان بقيادة السيد على يحيى. ورغم اعتراف رابطة حقوق الإنسان الدولية بها، لم تحصل الرابطة الجزائرية على تصريح من الحكومة.

أول أغسطس، ليبيا - تونس : بداية عملية طرد ثلاثين عاملا تونسيا من ليبيا. بداية المواجهة بين نظام الحكم التونسى وإدارة الاتحاد العام التونسى للشغل.

١ - ٣ أغسطس، تونس : حملة جديدة من القبض على أعضاء حركة الاتجاه الإسلامى.

٢٢ أغسطس، المغرب : تم فى الدار البيضاء محاكمة ٢٦ عضوا من أعضاء حركة الشبيبة الإسلامية المغربية.

٢٥ سبتمبر، المغرب : الملك يحضر فى الدار البيضاء احتفال «الغفران الكبير»، وهو احتفال يهودى.

أول أكتوبر، تونس : غارة إسرائيلية على مقر منظمة التحرير الفلسطينية فى تونس.

١٤ أكتوبر، المغرب : محكمة الاستئناف تنظر فى مراكش قضية ثلاثين مناضلا من الإسلام السياسى ينتمون إلى اتجاهات مختلفة، ومن بينهم عدة أعضاء فى مجموعة المجاهدين المغاربة برئاسة النعمانى الذى حكم عليه غيابيا بالسجن المؤبد.

١٧ أكتوبر، الجزائر : اضطرابات فى القبيلية لمساندة أعضاء رابطة حقوق الإنسان الذين تم القبض عليهم قبل ذلك بعدة أسابيع، ولمساندة أعضاء لجنة أبناء الشهداء الذين ألقى القبض عليهم لأنهم يتظاهرون خارج إطار جبهة التحرير الوطنية.

٢٣ أكتوبر، الجزائر : ألقى القبض على ١٧ عضوا من مجموعة بويعلى فى منطقة الأربعاء. التليفزيون يذيع نداء يوجهه رئيس المجلس الأعلى الإسلامى.

١٢ نوفمبر، المغرب : إنسحاب المغرب من منظمة الوحدة الأفريقية.

١٥ نوفمبر، تونس : محمد مزالى يشير علنا إلى إمكانية إعطاء حركة الاتجاه الإسلامى

صفة الشرعية حيث إنه اتضح أن قادتها معتدلون وعقلاء.

١٧ نوفمبر، ليبيا : أحرقت اللجان الثورية وثائق سجلات المساحة فى المدن الرئيسية.

١٨ نوفمبر، تونس : قضية سبعة من أعضاء حركة الاتجاه الإسلامى أمام محكمة الاستئناف.

٢٤ نوفمبر، ليبيا : اغتيال العقيد إشكال (وهو من المقربين إلى القذافى) لأنه متهم بالقيام بمحاولة انقلاب.

٦ ديسمبر، تونس : إقالة الحبيب عاشور من منصبه فى الاتحاد العام التونسى للشغل.

١١ ديسمبر، المغرب : الحسن الثانى هو الرئيس الوحيد لدول شمال أفريقيا الذى ساهم فى مؤتمر القمة الفرنسى الأفريقى الذى عقد فى باريس.

- ١٩٨٦ -

١٩٨٦ : تبنى منظمة المؤتمر الإسلامى إتفاقية دولية لتوحيد تاريخ الأعياد الدينية الإسلامية.

٣ يناير، تونس : إغلاق الجامعة التونسية حيث تضاعف عدد الأحداث الطلابية. وضع سور معدنى حول الحرم الجامعى. تحالف مؤقت بين اليساريين والتيار الإسلامى لمواجهة طلبة الحزب الاشتراكى الدستورى.

٦ يناير، الجزائر : وافق استفتاء شعبى على الميثاق الوطنى الجديد بأغلبية ٩٨,٣٧٪. وأكد هذا الميثاق على طابع الإسلام التقدمى (إذ تم تقديمه -بصورة أوضح من صيغة الميثاق الأولى- على أنه أساس الاشتراكية الجزائرية)، وتضمن اشارة صريحة إلى العنصر البربرى، ووسع قاعدة القطاع الخاص.

٢٠ يناير، تونس : قال مزالى فى تصريح له : «حتى أولئك المتحدثون باسم تيار دينى ما، لم يطرحوا إعادة النظر فى قانون الأحوال الشخصية عندما استقبلتهم».

١٧ أبريل، ليبيا : قصف أمريكى لمدينتى طرابلس وبنغازى بعد عدة اشتباكات بحرية.

٨ مايو، الجزائر : تحويل معهد العلوم الإسلامية فى جامعة الجزائر إلى معهد قومى للتعليم العالى فى أصول الدين. وتحويل المعهد القومى للتعليم العالى فى العلوم الإسلامية فى أدرار إلى معهد قومى للتعليم العالى فى الشريعة.

يوليو، تونس : لم يعد الإشراف على دور العبادة من اختصاص رئيس الوزراء وإنما من

اختصاص وزارة الداخلية.

٨ يوليو : يَخْلُف رشيد صفر محمد مزالى الذى يغادر بلاده سرا متجها إلى أوروبا عن طريق الجزائر. حملة مجموعة مزالى ضد الصحافة غير الرسمية وضد المعارضة الشرعية.

٢٢ يوليو، المغرب : قيام شيمون بيريز بزيارة لإفران. قطع العلاقات الدبلوماسية مع سوريا - إبطال معاهدة الوحدة العربية الأفريقية. استقالة الحسن الثانى من رئاسة مؤتمر القمة العربى.

٥ أغسطس، تونس : وضع الحراسة على دار نشر «بوسلامة» التى أعادت نشر بروتوكولات حكماء صهيون.

١١ أغسطس : إصدار حكم بالطلاق بين الحبيب بورقيبة وزوجته الثانية وسيلة بن عمار التى اتخذت موقفا يؤيد تعديل اجراءات خلافة الرئيس.

١١ أغسطس، المغرب : استقبل الملك الحسن الثانى رئيس التجمع العالمى ليهود المغرب.

١٧ سبتمبر، ليبيا : أدان القذافى أعمال «بعض المجموعات الأصولية فى مصر وفى سوريا» ووصمها «بالهرطقة» وأعلن عن عدم وجود «أى فرق بين الصهيونية والإخوان المسلمين».

٢٥ سبتمبر، تونس : أعلنت حركة الاتجاه الإسلامى -مثل تشكيلات المعارضة الأخرى- عن مقاطعاتها للانتخابات التشريعية.

١٦ أكتوبر : إلغاء قرار استجواب أحمد المستيرى قائد حركة الديمقراطيين الاشتراكيين.

٢ نوفمبر : فوز الحزب الاشتراكى الدستورى بجميع مقاعد البرلمان (١٢٥ مقعد).

٤ نوفمبر، الجزائر : صدور مرسوم ينص على إنشاء ليسانس فى العلوم الإسلامية وعلى نظام الدراسة من أجل الحصول عليه.

٨ - ١٢ نوفمبر : مظاهرات طلابية وشعبية فى قسنطينة ثم فى سطيف. إلقاء القبض على بعض العناصر المنتمية إلى الأوساط التى يقال عنها إنها «ماركسية» وصدور ١٣٦ حكما تتراوح بين السجن عامين وسبعة أعوام. عبر الرئيس الشاذلى عن أسفه للإفراط فى بناء المساجد التى «تستخدم ملجأ للمتشددين». أعلن عمدة قسنطينة فى ٢٨ نوفمبر أنه يستبعد مسؤلية «الأصوليين» عن تلك المظاهرات.

١٦ ديسمبر : أعلن كل من بن بللا وآية أحمد عن إنشاء جبهة موحدة لمعارضة نظام الحكم، ورفض محمد بوضياف الانضمام إليهما.

أول يناير، ليبيا : أعلن القذافى عن نقل العاصمة إلى مدينة جفرة. تم التخلى عن هذا المشروع بعد ذلك بعام.

فبراير - مارس، تونس : بداية حركة قمع جديدة ضد حركة الاتجاه الإسلامى وأعضاء النقابة الطلابية التابعة لها [UGTE] .

إلقاء القبض فى منتصف فبراير على مايقرب من أربعين طالبا والقيام بسجنهم أو تجنيدهم فى الجيش.

قامت الشرطة السرية بمهمة الأمن فى الجامعة. إلقاء القبض على راشد الغنوشى و٣٧ شخصا من قادة حركة الاتجاه الإسلامى خلال ليلة ١٢ مارس.

شن حملة جديدة من الاعتقالات تغطى جميع أنحاء الوطن وذلك بعد اكتشاف جمعية مكونة من ثمانية أشخاص يفترض أنهم ينتمون إلى شبكة إرهابية على صلة بإيران.

١٧ فبراير، ليبيا : قام التليفزيون باذاعة إعدام تسعة أعضاء فى «حزب الله» الليبى من بينهم ثلاثةُ عسكريين.

أول مارس، الجزائر : أطلقت الشرطة النار على مصطفى البويعلى خلال اشتباك فى منطقة الأربعاء وأردته قتيلا.

أول مارس، ليبيا : تعديل وزارى هام، الوزارة الجديدة مكونة من مجموعة يُقال عنها إنها مجموعة من «الفنيين».

١٢ مارس، المغرب : اتفاق على إعادة جدولة الديون المغربية.

٢٣ مارس : انعقاد أول مؤتمر عالمى للواعظين فى مارس.

٢٦ مارس، تونس : قطع العلاقات الدبلوماسية مع إيران.

٢٧ مارس، ليبيا : بداية اتخاذ اتجاه ليبرالى. القذافى أضفى مزيدا من المرونة على التوجيهات الاقتصادية التى تتضمنها الكتاب الأخضر.

٦ أبريل، مصر : ضاعف الإخوان المسلمون عدد مقاعدهم فى البرلمان فأصبحت أربعة أضعاف ما كانت عليه.

٧ أبريل، فرنسا : اغتيال المحامى مسيلى، وهو معارض جزائرى يعيش فى فرنسا. عناصر

فى الأمن العسكرى الجزائرى متهمة بالقيام بهذه العملية.

١١ أبريل، الجزائر : منح الموافقة الرسمية لثالث رابطة حقوق إنسان أنشأها المحامى الإبراهيمى قبل ذلك بيومين.

١٤ أبريل، تونس : عبد العزيز بن ضياء يخلف الهادى البكوش فى قيادة الحزب الاشتراكى الدستورى.

١٧ أبريل : استجواب أحمد المستيرى السكرتير العام لحزب الديمقراطيين الاشتراكيين.

٢٠ أبريل، الجزائر : اجتمع المجلس الوطنى الفلسطينى فى الجزائر.

٢٢ أبريل، تونس : صدور مرسوم يقضى بانشاء مجلس إسلامى أعلى فى الجمهورية التونسية، مسئول عن «دراسة جميع المسائل التى تطرحها الحكومة عليه» وهو مكون من «مفتى الجمهورية، عميد كلية أصول الدين، مدير الشئون الدينية، وسبعة أعضاء من بين المتخصصين المشهورين بتعمقهم فى مجال العلوم الإسلامية ويتم تعيينهم بمرسوم». إصدار مرسوم آخر فى نفس اليوم بخصوص منح تعويضات مادية مختلفة للمسئولين عن المساجد وأماكن العبادة.

٢٤ أبريل : استنكر الرئيس بورقيبة أعمال «العنف الشيعية».

٢٦ أبريل، الجزائر : أصدر رئيس الدولة عفوا عن ٢٩ شخصا مرتبطين برابطة حقوق الإنسان الأولى (التى كان يرأسها على يحيى) وكان قد صدر حكم بسجنهم فى ديسمبر ١٩٨٥.

٢٦ أبريل، تونس : إلقاء القبض على إثنى عشر عضوا سابقا فى الاتحاد العام التونسى للشغل وكان معظمهم أعضاء فى المكتب التنفيذى.

٢٧ أبريل : اشتباكات جديدة فى الحرم الجامعى. بداية قيام حركة الاتجاه الإسلامى بتنظيم مظاهرات مدنية (وكان ثلاثمائة عضو من الحركة قد تم إلقاء القبض عليهم فى شهر فبراير).

٢٨ أبريل : السيد خميس الشمارى السكرتير العام للجنة حقوق الانسان متهم بنشر أنباء مزيفة. تم إلقاء القبض عليه واعتقاله حتى ٢٠ مايو.

٥ مايو : إنشاء رابطة جديدة لحقوق الإنسان موالية للحكومة، يرأسها وزير داخلية سابق.

١٦ مايو : تعيين زين العابدين بن على وزير دولة، ومحمد الصياح وزيرا للتربية، وأصبح عمر الشاذلى -طبيب بورقيبة الشخصى- وزيراً لشئون مجلس الوزراء.

٢٥ مايو، الجزائر - المغرب : تبادل ٢٥٢ مسجونا بين البلدين.

٨ يونيو، تونس : إلقاء القبض على أشخاص آخرين من بين صفوف حركة الاتجاه الإسلامى. إصدار عشرات الأحكام بالسجن تتراوح مدتها بين أربعة وخمسة أعوام بتهمة الاشتراك فى المظاهرات.

٢٠ يونيو، الجزائر : بدأ النظر فى قضية ٢٠٢ عضوا يفترض أنهم فى «عصابة بويعلى». إصدار الحكم يوم ١٠ يوليو بإعدام أربعة متهمين، ومن بينهم حكم غيابى واحد، وبالسجن المؤبد لخمسة متهمين، وبالسجن مدة عشرين عاما لسبعة متهمين، وبتبرئة خمسة عشر متهما، وبالسجن لمدة تتراوح بين عام و١٥ عاما لعدد معين من الأشخاص.

٢٨ يونيو : قيام القذافى بزيارة رسمية للجزائر. دراسة وثيقة خاصة باتحاد الدولتين.

٣٠ يونيو : قيام الشرطة بقتل جعفر بركانى أثناء القبض عليه وكانت محكمة أمن الدولة قد أصدرت حكما غيابيا ضده.

٧ يوليو، تونس : قيام الشاذلى بزيارة مفاجئة لبورقيبة.

١٦ يوليو، الجزائر : مزيد من الليبرالية فى التشريع الخاص بالجمعيات (وخاصة فيما يخص الجمعيات المحلية).

١٦ - ٢٤ يوليو، تونس : عدة مظاهرات إسلامية.

٢٠ يوليو، المغرب : المغرب يقدم طلب انضمامه إلى الجماعة الأوروبية الاقتصادية المشتركة.

٣١ يوليو، السعودية : اشتباكات عنيفة فى مكة تسفر عن ٤٠٢ قتيلا، من بينهم ٢٧٥ إيرانيا.

٢ أغسطس، ليبيا : تأييد ليبى لطهران بخصوص مسألة مكة وحرب الخليج.

٢ أغسطس، تونس : قانون خاص بانسحاب الدولة وإعادة هيكلة المؤسسات العامة.

إلغاء تأميم القطاعات التى يتضح أنها غير استراتيجية. قانون جديد للاستثمارات فى مجال الصناعة بغرض التصدير. هجمات بالقنابل على أربعة فنادق فى منطقة سوسه ومنستير.

٨ أغسطس : إلقاء القبض على المسئولين المفترضين عن الهجوم بالقنابل. أعلن الجهاد الإسلامى التونسى فى ١٠ و ١٤ أغسطس أنه مسئول عن هذا الحادث ثأرا لحبيب الضاوى الذى أعدم قبل ذلك بعام.

٨ أغسطس، ليبيا - تشاد : قيام القوات التشادية باسترداد إقليم أوزو. هجوم مضاد شنته

ليبيا وانتصرت فيه يوم ٢٨. غارة تشادية جديدة على ماتن الصحراء يوم ٥ سبتمبر.

١٠ أغسطس، تونس : إعدام أحد الفدائيين الذين قاموا بعملية قفصه فى ١٩٨٠.

١٦ أغسطس : نشرت الصحافة «نداء إلى المواطنين» تدعوهم إلى التعاون من أجل القبض على «الإرهابيين (...) الذى ثبت تورطهم فى الأنشطة الإجرامية التى ارتكبت يوم ٢ أغسطس». وفى نفس اليوم تنشر الصحف تاريخ حياة حبيب المكنى، وهو ممثل حركة الاتجاه الإسلامى فى باريس، مع إبراز علاقاته مع الأوساط الإيرانية.

١٩ أغسطس : أعلن الدكتور حامد القروى، وزير الشباب والرياضة، أن ارتداء «الأزياء الخارجة على التقاليد التونسية لن يسمح به بعد ذلك، وعلى التونسيات اختيار ملابس تلائمهن من بين الأنواع المختلفة من الملابس التقليدية والحديثة».

٢٠ أغسطس : قيام حركة الاتجاه الإسلامى بمظاهرة فى وسط العاصمة (وكانت عدة مظاهرات أخرى قد سبقتها خلال شهرى يونيو ويوليو). يتولى محجوب بن على مسئولية قيادة «لجان اليقظة» التى كونها الحزب الاشتراكى الدستورى من أجل مواجهة حركة الاتجاه الإسلامى.

٢٥ أغسطس : قيام حركة الاتجاه الإسلامى بمظاهرة ثانية.

٣٠ أغسطس : بعد مقتل ستة مناضلين فى تيار الإسلام السياسى طالبت رابطة حقوق الإنسان التونسية باجراء تحقيق.

٢٧ سبتمبر : صدور أحكام قضية المناضلين فى التيار الإسلامى الذين وضعوا القنابل فى فنادق سوسه ومنستير : الحكم باعدام سبعة أشخاص كان الحكم على خمسة منهم غيابيا، وحكم بالسجن المؤبد على راشد الغنوشى.

أكتوبر : إلقاء مادة كاوية على إمام أحد مساجد ضواحى تونس، وهو عضو فى الحزب الاشتراكى الدستورى، وبذلك وصل عدد مثل هذه الاعتداءات إلى إثنى عشر. اشتعال حريق فى مقر الحزب الحاكم فى بلدية تبرية (على بعد ٣٠ كم شمال تونس)،

٢ أكتوبر، فرنسا : استدعاء حبيب المكنى أمام القضاء فى باريس بعد لجوئه إليها منذ ١٩٨١.

٨ اكتوبر، تونس : إعدام شخصين فى قضية إلقاء القنابل على الفنادق.

١٤ أكتوبر : إلقاء القبض على عدة أشخاص من بين أعضاء حركة الاتجاه الإسلامى وكان قد صدر الحكم ضدهم غيابيا : بالاعدام على على العريض، وبالأشغال الشاقة المؤبدة على فاضل

البلدى، وبالسجن عشرين عاما على محمد الطرابلسى، وبالسجن عشر سنين على عبد المجيد زار وبوغمى.

٧ نوفمبر : قام رئيس الوزراء بعزل الرئيس بورقيبة بناء على المادة ٥٧ من الدستور بسبب عجزه الدائم عن أداء وظائفه.

يعود إدريس قيقه، وزير الداخلية السابق، إلى تونس بعد أن كان منفيا منذ يناير ١٩٨٤. وابتداء من ذلك الوقت أصبح الاحتفال بالعيد القومى يوم ٢٠ مارس، وهو تاريخ الاستقلال بدلا من أول يونيو وهو تاريخ عودة بورقيبة إلى تونس عام ١٩٥٥.

١٦ - ٢٥ نوفمبر : إلقاء القبض على ٧٣ شخصا بعد اتهامهم بمحاولة الإطاحة ببورقيبة ومن بينهم بعض المسئولين فى حركة الاتجاه الإسلامى : صلاح كركر، حمادى جبالى، عبد المجيد الميلى ومحمد الشملى.

١٨ نوفمبر، المغرب : إضراب عن الطعام قام به ما يقرب من عشرة معتقلين فى سجن العلو فى الرباط، من أجل الحصول على معاملة أفضل. تكرر نفس الشئ فى آسفى.

٢٨ نوفمبر، تونس : تؤيد محكمة أمن الدولة حكم الإعدام الذى صدر ضد على العريض وعلى العقوبات الرئيسية التى صدرت ضد عشرة مناضلين فى تيار الإسلام السياسى. تطالب حركة الديمقراطيين الاشتراكيين بقانون عفو، وبالفصل بين جهاز الدولة وجهاز الحزب الاشتراكى الدستورى وباجراء انتخابات برلمانية وبلدية.

٣٠ نوفمبر : إعادة فتح الحدود بين تونس وليبيا.

٥ ديسمبر : العفو عن ٢٥٨٧ متهما سياسيا ومحكوم عليهم فى جرائم عادية فى القانون العام (من بينهم ٦٠٨ عضوا فى حركة الاتجاه الإسلامى صدرت أحكام ضدهم خلال الثمانية أشهر السابقة، و١٨ عضوا فى حزب التحرير الإسلامى صدرت أحكام ضدهم فى أغسطس ١٩٨٣). أما الأحكام التى صدرت فى سبتمبر ١٩٨٧ فلم تشملها هذه الاجراءات.

٨ ديسمبر : إعادة تشكيل المكتب السياسى للحزب الاشتراكى الدستورى فأصبح عدد اعضائه ١٢ بدلا من عشرين.

١٥ ديسمبر : إنشاء المجلس الدستورى.

١٦ ديسمبر : تخفيف الحكم الصادر ضد على العريض من الإعدام إلى الأشغال الشاقة المؤبدة.

٢٢ ديسمبر : عودة زوجة صلاح بن يوسف إلى تونس.

٢٥ ديسمبر : صدور قانون بإلغاء محكمة أمن الدولة (التى تم إنشاؤها فى ١٩٦٨) ووظيفة حاكم الجمهورية العام (التى أنشئت فى أواخر الخمسينات وتم الاستغناء عنها ابتداء من أغسطس ١٩٨٠ ثم بُعثت فى إطار قمع تيار الإسلام السياسى).

٢٨ ديسمبر، تونس - ليبيا : إستئناف العلاقات الدبلوماسية بينهما.

- ١٩٨٩ -

٢٤ يناير، تونس : الانتخابات البرلمانية الجزئية التى شارك فيها الحزب الشيوعى التونسى ومرشحان مستقلان. وقد أعيد انتخاب المثلين الخمسة للحزب الاشتراكى الدستورى لحصولهم على ٨٥, ٦٦٪ من الأصوات، وهكذا ظل البرلمان كله فى قبضة الحزب الاشتراكى الدستورى. وفى قفصه حصل المرشح المستقل على ٤١, ٣١٪ من الأصوات وحصل المرشح الشيوعى على ٧٢, ١٪ من الأصوات. ومازالت هناك تجاوزات ومخالفات للقانون.

٢٨ يناير، المغرب : استقبل الحسن الثانى وفدا من المؤتمر اليهودى المغربى.

فبراير، تونس : حصول الطلبة الذين ينتمون إلى تيار الإسلام السياسى (الاتحاد العام التونسى للطلاب) على الأغلبية المطلقة فى الانتخابات الخاصة بممثلى الطلبة فى مجالس الكليات.

٤ - ٦ فبراير : قيام العقيد القذافى بزيارة لتونس

٨ فبراير : مؤتمر قمة جزائرى تونسى فى ساقية سيدى يوسف بخصوص تكوين اتحاد المغرب العربى.

٨ مارس : تبنى مشروع إصلاح دستورى يعدل فيه نظام الرئاسة ويُلغى حق الرئاسة مدى الحياة، وفيه يكلف رئيس مجلس النواب بمهمة القيام بالنيابة عن رئيس الجمهورية فى حالة خلو هذا المنصب.

١٩ مارس : أدلى الرئيس بن على بالتصريح التالى :

«لن نعيد النظر فيما حققته تونس فى صالح المرأة ولن نتخلى عنه. إن قانون الأحوال الشخصية إنجاز نرى ضرورة التمسك به والالتزام به. إننا نفخر به ونستمد منه زهوا حقيقيا».

٢٠ مارس : العفو عن ٢٠٤٤ معتقلا سياسيا ومحكوم عليهم فى جرائم عادية من بينهم

بعض المتهمين من تيار الإسلام السياسى فى قضية إلقاء القنابل على الفنادق فى سبتمبر السابق.
إلغاء الغرامات التى فرضت على بعض الصحف قبل ٧ نوفمبر ١٩٨٧.

أبريل : مؤتمر الاتحاد العام للطلبة التونسيين الذى ينافسه -إلى حد ما- الاتحاد العام التونسى للطلاب الذى يسيطر عليه العنصر الإسلامى.

أول أبريل : زيادة قيمة الحد الأدنى للأجور لجميع الوظائف وزيادة بعض الأجور المرتفعة.

٥ أبريل : توسط بن على بين الحبيب عاشور (الزعيم السابق للاتحاد العام التونسى للشغل) وعبد العزيز بوراوى الزعيم الحالى لتكوين لجنة صُلح وطنية لإعادة توحيد النقابة العمالية.

١١ أبريل : فى إطار تعديل المسئوليات الوزارية يتولى رئيس الدولة مسئولية وزارة الدفاع. شائعات بخصوص محاولة انقلاب عسكرى خلال سفره إلى الجزائر، ومما يؤكد ذلك إلقاء القبض على عدة ضباط من ذوى الرتب العالية.

مايو : صدور العفو من رئيس الدولة عن راشد الغنوشى بمناسبة عيد الفطر.

٣ مايو : تبنى قانون يسمح بتعدد الأحزاب. ولكن هذا القانون يضع مجموعة من القيود تهدف إلى استبعاد التيار الإسلامى.

١٦ يونيو : عودة أحمد بن صلاح إلى تونس بعد عفو رئيس الدولة عنه.

١٠ أغسطس : أعلن راشد الغنوشى فى حوار مع مجلة «الصباح» أن قانون الأحوال الشخصية يمثل «بوجه عام إطارا ملائما لتنظيم العلاقات العائلية» وأن حركته لن تندرج فى إطار المؤسسات العسكرية ومؤسسات الأمن وانتقد محاولة الانقلاب التى تمت خلال شهر نوفمبر.

٣ سبتمبر، الجزائر : حركة احتجاج قام بها أهالى الأطفال ذوى الجنسيتين بعد صدور قرار بحظر دخول هؤلاء الأطفال مدارس الليسيه الفرنسية.

٦ سبتمبر، تونس : مساهمة حركة الاتجاه الإسلامى فى الحوار الذى نظمه رئيس الدولة بخصوص مشروع تحالف وطنى.

٩ سبتمبر، ليبيا : يشير العقيد القذافى إلى التدخل الليبى فى تشاد على أنه «خطأ ينبغى تصحيحه»

١٢ سبتمبر، تونس : قيام بن على بزيارة باريس. الاعتراف الرسمى بحزبين سياسيين جديدين: الحزب الاجتماعى للتقدم (ليبرالى) والتجمع الاشتراكى التقدمى (وله ميول ماركسية)

وهما التشكيلان الخامس والسادس اللذان تم الاعتراف بهما على التوالى بعد الاعتراف بالحزب الشيوعى والتجمع الدستورى الديمقراطى (الحزب الاشتراكى الدستورى سابقاً) وحركة الديمقراطيين الاشتراكيين وحزب الوحدة الشعبية.

١٦ سبتمبر : عودة عبد الفتاح مورو إلى تونس.

٢٠ سبتمبر : أصدرت محكمة الاستئناف حكما بالسجن خمسة أعوام على ١٢ مناضلا من حركة الاتجاه الإسلامى ومن بينهم حمادى الجبالى وعبد الفتاح مورو اللذين طالبا بعد عودتهما من المنفى بإعادة محاكمتهما.

٢ أكتوبر : قرار بإلغاء إمكانية تحويل مبلغ معين بالعملة الصعبة بالنسبة للمسافرين إلى الخارج وكانت هذه الإمكانية متاحة منذ عامين. إضراب يشمل عدة وحدات صناعية بدأ قبل ذلك بعدة أيام.

٤ أكتوبر : مظاهرات انفجرت مساء هذا اليوم للاحتجاج على انخفاض كم السلع الأساسية وارتفاع الأسعار بوجه عام.

٥ أكتوبر : تتحول المظاهرات إلى فتن، إحراق عدة منشآت عامة لا يتدخل البوليس إلا بعد فترة طويلة.

٥ أكتوبر، المغرب : حكم بالاعدام على مناضلين من جمعية الشبيبة الإسلامية متهمين باغتيال حارس السجن أثناء محاولتهما الهروب.

٦ أكتوبر، الجزائر : إعلان حالة الطوارئ وتولى الجيش زمام الأمور. انتشار الاضطرابات فى عدة مدن جزائرية. مئات من القتلى بسبب القمع.

٧ أكتوبر : اصطدام بين قوات الأمن وما يقرب من ثمانية آلاف مناضل فى تيار الإسلام السياسى أثناء صلاة الجمعة. الجيش يطلق النار فى القبة عند أحد المساجد، الأمر الذى نتج عنه مقتل حوالى خمسين شخصا. قيام على بن حاج بدور الوساطة بين المتظاهرين وقوى الأمن.

١٠ أكتوبر : أطلق الجيش النار على مسيرة نظمها تيار الإسلام السياسى (٢٠ ألف شخص) وأسفر ذلك عن مقتل حوالى ٣٠ شخصا. استقبل الرئيس الشاذلى كل من على بن حاج، ومحمد سحنون ومحفوظ نحناح، الذين قدموا له مجموعة من التظلمات. شائعات حول قيام الجيش باستفزاز تيار الإسلام السياسى. أعلن الرئيس الشاذلى عن إجراء استفتاء بخصوص إصلاح الدستور وبناء على هذا التعديل ستكون الحكومة مسئولة أمام البرلمان.

أواخر أكتوبر : ازدياد الاضرابات فى شركات مختلفة يستمر حتى أواخر نوفمبر.

٣ نوفمبر : أسفر الاستفتاء عن تبنى مشروع إصلاح دستورى.

٥ نوفمبر : تعيين قاصدى مرباح رئيسا للوزراء.

٥ و ٦ نوفمبر، تونس : إصدار رئيس الدولة قرار بالعفو عن ٢١١٩ معتقلا من بينهم ٨٨ معتقلا سياسيا ينتمون إلى «حركة الاتجاه الإسلامى». أشارت رابطة حقوق الإنسان إلى أنه لم يعد بتونس سجناء رأى.

٧ نوفمبر : أعلن الرئيس بن على -أثناء الاحتفال بمرور عام على توليه الحكم- عن تقديم ميعاد الانتخابات البرلمانية والرئاسية ليصبح ميعادها فى ١٩٨٩. اجتمعت جميع التشكيلات السياسية -بما فى ذلك حركة الاتجاه الإسلامى- للاحتفال بالتوقيع على مشروع التحالف الوطنى.

٢٧ نوفمبر، الجزائر : المؤتمر السادس لجبهة التحرير الوطنية. الفصل بين الحزب والدولة. تعيين عبد الحميد مهرى سكرتيرا للحزب بدلا من شريف مساعدية.

٢٢ ديسمبر : إعادة انتخاب الرئيس الشاذلى بن جديد لمدة خمس سنوات.

- ١٩٨٩ -

يناير، ليبيا : اشتاكات فى بنغازى بين الشرطة وأعضاء ينتمون إلى مجموعة من مجموعات التيار الإسلامى. إلقاء القبض على مئات من الأشخاص.

استئناف الاضطرابات وانتشارها فى مصراطة وطبرق والبيضاء وطرابلس. إجراءات قمع عنيفة والقبض على عدد كبير من الأشخاص (يتراوح بين ألف وثلاثة آلاف شخص). منشور ينادى باعدام المتطرفين الإسلاميين.

٥ و ٢٣ فبراير، الجزائر : نشر مشروع الدستور الجديد يوم ٥ فبراير. وإجراء استفتاء عليه يوم ٢٣ فبراير. ٧٣,٣١٪ من الأصوات المشتركة فى الاستفتاء توافق عليه (٧٢٩٠٧٦٠ صوتا يؤيد، و ٢٦٣٧٦٧٨ صوتا يرفض) .

ليس فى الدستور الجديد أية إشارة إلى الميثاق الوطنى أو إلى الحزب الوحيد، أو إلى الاشتراكية. وتنص المادة رقم ٤٠ على «حق إنشاء الجمعيات ذات الطابع السياسى» بشرط ألا تكون قائمة «على أساس دينى أو عرقى».

٧ فبراير : اضطرابات بين موظفى وزارة المالية فى الجزائر.

٨ فبراير، تونس : طالبت حركة الاتجاه الإسلامى بإعطائها الصفة الشرعية تحت اسم «حزب النهضة».

١١ فبراير، الجزائر : إنشاء «التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية» فى تيزى أوزو برئاسة سيد سعدى وهو طبيب أمراض نفسية. يعتبر هذا الحزب هو الحزب الوحيد الذى ينادى صراحة بالعلمانية.

١٧ فبراير، دول شمال أفريقيا : توقع الدول الخمس على معاهدة تأسيس «اتحاد دول المغرب العربى».

٢٣ فبراير، الجزائر : قيام أحمد محصاص (وزير فى عهد بن بللا) بإنشاء اتحاد القوى الديمقراطية.

٢٤ فبراير، المغرب : حركة تمرد يقوم بها سجناء سجن العلو فى الرباط يؤدى إلى تدخل الشرطة.

٢ مارس، ليبيا : الاتجاه نحو مزيد من الليبرالية. القذافى يعلن أن لكل فرد حرية ممارسة أى نشاط اقتصادى -سواء فى مجال الخدمات أو فى مجال الإنتاج- دون استغلال.

٤ مارس، الجزائر : انسحاب الجيش من اللجنة المركزية لجبهة التحرير الوطنى.

٥ مارس : أحداث فى وهران مرتبطة من ناحية بالمظاهرات الطلابية (مسيرة للاحتجاج على تدهور مستوى المعيشة) ومن ناحية أخرى بعملية قامت بها الشرطة ضد عمليات التهريب.

إدماج رابطتى حقوق الإنسان (وكانت إحداهما بقيادة عمر منور والأخرى بقيادة ميلود إبراهيمى).

٨ مارس : مظاهرة قامت بها أربعة آلاف امرأة أمام المجلس الوطنى الشعبى من أجل المطالبة بإلغاء قانون الاحوال الشخصية الذى صدر فى ١٩٨٤.

٩ مارس، ليبيا : إجراء تعديل فى التشكيل الوزارى يتضمن خمسة وزراء جدد من بينهم وزيرة للتعليم وأمين حلمى عثمان كامل (وهو مصرى الجنسية كان وزيرا للصناعة فى عهد جمال عبد الناصر) وزيرا للصناعة الخفيفة. وكان هدف هذا التعديل الوزارى إبراز «الاتجاه القومى للثورة الليبية» و«الاقتراب من يوم الوحدة العربية».

٢١ مارس، الجزائر : تجمع مايقرب من ألف من مناضلى تيار الإسلام السياسى وتأسيس «جبهة الإنقاذ الإسلامية» (صدر برنامج هذه الجبهة فى ٧ مارس وحصلت بعد ذلك على تصريح

رسمى من الوزارة فى ١٦ سبتمبر ١٩٨٩.

٢٢ مارس : مظاهرة قام بها أصحاب الأراضى التى تم تأميمها (فى إطار حركة الإصلاح الزراعى التى تمت فى ١٩٧١). وكان من بين الشعارات التى ترددت: «الإسلام دين الدولة يضمن الملكية الخاصة».

إنشاء رابطة الدعوة برئاسة سحنون (مسجد بئر مراد رئيس). إنشاء جمعية جزائرية لتحرير المرأة.

٢٣ مارس : إنشاء اتحاد عام حر للطلبة يجمع كل طلبة التعليم العالى فيما عدا جامعة تيزى أوزو.

أول أبريل، تونس : مظاهرة نسائية مناهضة لتيار الإسلام السياسى بناء على نداء من الرابطة التونسية لحقوق الإنسان.

٢ أبريل : انتخابات رئاسية. حصل بن على على ٩٩,٢٧٪ من الأصوات (٥٣,٣٪ فى مدينة تونس). أثناء الانتخابات التشريعية حصل التجمع الدستورى الديمقراطى على المائة وواحد وأربعين مقعدا الموجودة فى البرلمان. وحصلت حركة الديمقراطيين الاشتراكيين على ٣,٧٦٪ من الأصوات، بينما حصل تيار الإسلام السياسى على ١٤٪ من الأصوات.

٣ أبريل، الجزائر : تصويت المجلس الوطنى الشعبى على إلغاء النفى خارج البلاد وكذلك إلغاء محكمة أمن الدولة.

٩ أبريل، تونس : أعلن بن على أمام مجلس النواب الجديد عن عفو عام (وهكذا وصل عدد من صدر عنهم العفو إلى ٩٦٩٦ شخصا. منذ ٧ نوفمبر ١٩٨٧.

١١ أبريل : تعيين محمد شرفى وزيرا للتربية، ودالى الجازى وزيرا للصحة (وكان هذا الأخير ينتمى إلى حركة الديمقراطيين الاشتراكيين) وخروج حبيب عمار من الوزارة.

١٦ أبريل، ليبيا : قيام التحالف الديمقراطى الليبى بنشر مشروع الدستور.

إنشاء رابطة لحقوق الإنسان.

٣ مايو، تونس : إطلاق سراح باقى المسجونين (٥٢ متهما) المتورطين فى محاولة انقلاب نوفمبر ١٩٨٧ (ومازال حبيب المكنى منفيا).

٢٧ مايو، العالم العربى : افتتاح مؤتمر القمة العربى فى دورة غير عادية فى الدار البيضاء.

عودة مصر إلى الجامعة العربية.

٨ يونيو، تونس : رفض الاعتراف رسميا بحزب النهضة بحجة أن حكم محكمة أمن الدولة الذى صدر ضد قادتها مازال قائما.

٢٧ يونيو، تونس : تصويت البرلمان على العفو عن ٥٤١٦ شخصا.

٢ يوليو، الجزائر : تبنى المجلس الوطنى الشعبى مشروع القرار الخاص بالجمعيات ذات الطابع السياسى.

١٠ سبتمبر، تونس : استقالة أحمد المستيرى من حركة الديمقراطيين الاشتراكيين وانتخاب محمد مواعدة ليحل محله فى قيادة هذا الحزب.

١١ سبتمبر، الجزائر : إقصاء مرباح رئيس الوزراء وتعيين مولود حمروش بدلا منه.

١٦ سبتمبر، الجزائر : حصول جبهة الإنقاذ على اعتراف رسمى.

٢٧ سبتمبر، تونس - مصر : نظم مركز دراسات الوحدة العربية لقاء فى القاهرة بين ممثلى الحركات القومية وحركات الإسلام السياسى. تبادل النقد الذاتى.

طرد راشد الغنوشى لأنه متهم بالتعبير عن آراء «متطرفة».

بداية أكتوبر، تونس : يطالب حزب النهضة باستقالة وزير التربية لاتهامه بالإفراط فى اضفاء طابع العلمانية على نظام التعليم وبداية حملة صحفية عنيفة من أجل الرد على ذلك.

قيام الجهات الإدارية بإعادة تنفيذ المنشور الذى صدر فى عهد بورقيبة بخصوص منع ارتداء الحجاب (وخاصة فيما يتعلق بالموظفات اللاتى يتعاملن مع الجمهور، بما فى ذلك المدرسات).

٣ أكتوبر، الجزائر : ظهور أول عدد من مجلة «المنقذ» وهى لسان حال جبهة الإنقاذ الإسلامية (٣٠٠٠٠٠ نسخة).

٧ أكتوبر، ليبيا : مزيد من التشدد. القذافى يطالب بإعدام الأصوليين.

٢٩ أكتوبر، الجزائر : زلزال فى منطقة تيجاسا. أثبت مناضلو جبهة الإنقاذ فاعليتهم بتوليهم عمليات الإنقاذ قبل أجهزة الدولة.

٢٨ - ٣٠ أكتوبر : اجتماع المؤتمر الرابع لجبهة التحرير الوطنية فى دورة غير عادية.

٣١ أكتوبر : العفو عن ٥١ عضوا فى مجموعة بويعلى.

٧ نوفمبر، تونس : الرئيس بن على يؤكد مجددا أن نشاط حزب النهضة محظور.

١٩ نوفمبر، الجزائر : قيام جبهة الإنقاذ بمظاهرات مناهضة للاختلاط فى المدارس.

٢٥ نوفمبر : عودة آية أحمد إلى الجزائر والسماح له بتكوين جبهة القوى الاشتراكية بقيادته.

٢ ديسمبر، تونس : بعث حزب الاستقلال تحت اسم حركة الديمقراطيين الاشتراكيين.

٣ ديسمبر، الجزائر : مظاهرات فى جنوب العاصمة (بلدية أوكاليبتوس) ينظمها تيار الإسلام السياسى للاحتجاج على سوء حالة الطرق.

٥ ديسمبر : انتخابات البلديات تؤجل ستة أشهر.

٧ ديسمبر : تجمع ألف امرأة أعتراضا على المظاهرات النسائية التى تطالب بالمساواة فى الحقوق بين الرجل والمرأة.

١٣ ديسمبر، تونس : حزب النهضة يكرر مطالبته الاعتراف به رسميا.

١٣ ديسمبر، الجزائر : اتهام ثلاثين مناضلا فى تيار الإسلام السياسى بتخريب الممتلكات العامة.

٢١ ديسمبر : ينظم تيار الإسلام السياسى مظاهرة مكونة من خمسة آلاف شخص (من بينهم ألف امرأة) تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية وجاءت هذه المظاهرة للرد على المظاهرة التى نظمتها السيدات العلمانيات يوم ١٤ ديسمبر. تبنى قرار بحظر الاجتماعات ذات الطابع السياسى فى أماكن العبادة.

٣٠ ديسمبر، المغرب : حل جمعية أسرة العدل والإحسان وتحديد إقامة عبد السلام ياسين

بداية يناير، الجزائر: يهاجم الجنرال شلوفى (أحد المقربين من الشاذلى) جبهة الإنقاذ ضمنا ويتهمها باستغلال الديمقراطية «التى يحميها الجيش» من أجل فرض وجهة نظرها.

١٤ يناير، تونس : أحداث عنيفة فى كلية آداب القيروان. المطالبة -فى أماكن مختلفة- بحل الشرطة الجامعية التى أنشئت فى ١٩٨٧.

١٥ يناير : يلجأ بعض المتطرفين الإسلاميين إلى القوة لتهريب مناضل فى التيار الإسلامى (عمر كوماندو) كان معتقلا -بطريقة غير قانونية فى رأيهم- بأحد مخافر الشرطة فى العاصمة.

١٦ يناير، الجزائر : قيام فدائيين متطرفين ينتمون إلى تيار الإسلام السياسى بمهاجمة محكمة عدل بليدة.

١٩ يناير : انتقد عباس مدنى حل جمعية «العدل والإحسان» كما انتقد النداء الذى وجهه حزب التقدم والاشتراكية (المغربى) من أجل صياغة سياسة جامعية تواجه تصاعد التطرف فى دول شمال أفريقيا.

٢٠ يناير : اجتماع فى وهران يجمع بين ألف شخص يطالبون بإغلاق محلات الخمور وبيوت الدعارة، تجمع هام فى توجورت.

١٧ فبراير : تطالب جبهة الإنقاذ بحل المجلس الوطنى الشعبى وبإجراء انتخابات تشريعية قبل الميعاد المحدد لها.

أول مارس، تونس : قيام تيار الإسلام السياسى بتنظيم إضرابات فى العاصمة.

٢ مارس : استقبل الأمير عبد الله ولى عهد السعودية راشد الغنوشى.

٣ مارس : سابع تعديل وزارى منذ نوفمبر ١٩٨٧.

٨ مارس، المغرب : محاكمة ستة أعضاء فى جمعية العدل والإحسان فى القنيطرة، بسبب مظاهرة هامة أمام المحكمة تم فيها إلقاء القبض على مئات المتهمين.

١٢ أبريل، الجزائر : تبنى قانون انتخابى جديد. يتنافس ١١ حزبا، أقواهم جبهة التحرير الوطنى وجبهة الإنقاذ الإسلامية.

٢٠ أبريل : اشتراك أكثر من مائة ألف شخص فى مظاهرة صامتة اتجهت نحو قصر الرئاسة وقامت بتنظيمها جبهة الإنقاذ الإسلامية فى العاصمة تطالب بحل البرلمان وبتطبيق الشريعة الإسلامية أما جبهة التحرير الوطنية التى كانت قد نظمت مسيرة (تم إلغاؤها فى آخر لحظة) فيبدو واضحا أن عددا ضئيلا جدا كان سيشارك فيها.

٢٠ أبريل، تونس : أعلن بن صالح عن إنشاء جبهة معارضة تجمع بين حركة الوحدة الشعبية (التى لم يعترف بها رسميا) وحركة الديمقراطيين الاشتراكيين والحزب الشيوعى التونسى. إنهاء خدمة ٣٠٠ طالبا من بين ٤٧٠ طالبا كان قد تم تجنيدهم بالقوة فى الجيش خلال الاضطرابات التى حدثت فى فبراير.

تأجيل ظهور «الفجر» (لسان حال النهضة) نظرا لصعوبة إيجاد مطبعة.

٢٤ أبريل، المغرب : برّأت محكمة استئناف القنيطرة ٥ أعضاء فى جميعة العدل والإحسان وخفضت مدة سجن المتهم السادس.

٢٧ أبريل، الجزائر : يدين على بن حاج فرض حظر اطلاق اللحى وارتداء الحجاب على موظفى المستشفيات العسكرية.

مايو، تونس : مقاطعة مجموعة الأحزاب التونسية للانتخابات البلدية التى ستجرى يوم ١٠ يونيو.

١٠ و ١١ مايو، الجزائر : مظاهرة علمانية مكونة من عشرات الأشخاص فى العاصمة للاحتجاج على تدنيس مقابر الشهداء الذى ألصق بالمتعاطفين مع جبهة الإنقاذ. عدم اشتراك جبهة القوى الاشتراكية فى هذه المسيرة.

احتجاج ٣٠ ألف مجاهد قديم على انتهاك حرمة المقابر (يوم ١١ مايو).

١٧ مايو : اشتراك مايزيد عن مائة ألف شخص فى مظاهرة نظمتها جبهة التحرير الوطنية.

٢٨ مايو : أثناء الحكم على مناضلين فى تيار الإسلام السياسى تجمع حوالى ألفى شخص ينتمون إلى هذا التيار أمام المحكمة.

٣١ مايو، الجزائر : مسيرة أنصار آية أحمد.

نهاية مايو : حظر جميع أشكال التهريب بمصادرة جميع البضائع فى المطار.

١٠ يونيو : نجاح جبهة الإنقاذ الإسلامية فى انتخابات البلديات والولايات : حيث حققت انتصارا فى ٨٥٣ بلدية من ١٥٥١ بلدية (بينما انتصرت جبهة التحرير الوطنية فى ٤٨٧ بلدية وانتصر التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية فى ٨٧ بلدية) وانتصرت كذلك فى ٣٢ ولاية من ٤٨ ولاية.

١٥ يونيو : أعلن عباس مدنى أنه مستعد لتشكيل الحكومة تحت سلطة الرئيس بن جديد وطالب بحل البرلمان.

٢٧ يونيو : إنشاء نقابة إسلامية فى تلمسان باسم الحركة النقابية الإسلامية.

٢٣ يوليو، الجزائر - المغرب : استقبل الملك الحسن الثانى عباس مدنى بعد قمة اتحاد المغرب العربى. وأعلن هذا الأخير عن مناهضته لاستقلال الصحراء الغربية.

٢٥ يوليو، الجزائر : إطلاق سراح باقى المتهمين فى قضية بويعلى.

٢٩ يوليو : إعلان عن إجراء الانتخابات التشريعية قبل ميعادها أى «خلال الربع الأول من ١٩٩١».

١٣ أغسطس : وجهت جبهة الانقاذ نداء من أجل تنظيم مظاهرات تضامنا مع صدام حسين في احتلاله الكويت.

١٧ أغسطس : تجمع ٥٠ ألف شخص في الجزائر بناء على نداء جبهة الإنقاذ.

٢٠ سبتمبر : وجه محفوظ نحناح نداء من أجل تكوين تحالف إسلامي قومي (٣٠٠ جمعية، ٨ أحزاب).

٢٨ سبتمبر : عودة بن بللا إلى أرض الوطن، وهو يعلن أنه لن ينضم إلى تحالف إسلامي.

أول اكتوبر : إلقاء القبض على ٤٣ من ١٠٣ هاربا من سجن بليدة. ومن بين أولئك الذين تم القبض عليهم ١٦ مناضلا في تيار الإسلام السياسي (اشتركوا في الهجوم على محكمة يوم ١٦ يناير).

٢ أكتوبر، المغرب : تسببت أزمة الخليج في تأجيل قبول وجود عناصر من حزب الاستقلال والاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية في الحكومة، وكان من المنتظر أن يتم ذلك في شهر أكتوبر.

٣ - ٦ أكتوبر، الجزائر : تزايد الانشقاق داخل جبهة التحرير الوطني : استقالة رابح بيطاط من رئاسة المجلس الوطني الشعبي (يوم ٣ أكتوبر) وقاصدي مرباح من اللجنة المركزية (يوم ٦ أكتوبر).

٤ أكتوبر و١٣ ديسمبر، تونس : صدر حكم (يوم ٤ أكتوبر) بالسجن ٤ سنوات على بشير السيد (رئيس التجمع الوحدوي الديمقراطي وهو تجمع غير معترف به) الذي ألقي القبض عليه في سبتمبر ١٩٨٩.

إلقاء القبض على السكرتير العام لحزب العمل الشيوعي التونسي بتهمة توزيع منشورات وصدر يوم ١٣ ديسمبر حكم بسجنه أربعة أشهر.

٦ و ٢٦ أكتوبر : صدور حكم بالسجن ٦ أشهر مع إيقاف التنفيذ على مدير «الفجر» (يوم ٦ أكتوبر). مصادرة «الموقف» وهي لسان حال التجمع الاشتراكي التقدمي (يوم ٢٦ أكتوبر).

١٣ اكتوبر - ١٤ نوفمبر، الجزائر : وضع لافتة على واجهة بلدية العاصمة تحمل هذه الكلمات «الجزائر، مدينة إسلامية». طالب علي بن حاج يوم ٢٨ أكتوبر باستقالة الرئيس الشاذلي ورئيس الوزراء. اجتمع في العاصمة يوم ١٤ نوفمبر ٨٥٧ عمدة ينتمون إلى جبهة الإنقاذ، من أجل دراسة نتيجة ستة أشهر من إدارة البلديات.

١٤ - ٢٦ اكتوبر : مظاهرات في أنحاء مختلفة من الجزائر ضد ارتفاع تكاليف المعيشة.

٢٦ اكتوبر، المغرب : اشتباكات بين الطلبة وقوى الأمن فى فاس.

اول نوفمبر، الجزائر : تجمع ١٥ ألف شخص بقيادة نحناح، وكان ذلك بمناسبة الاحتفال بذكرى مرور ٣٦ عاما على بداية الكفاح المسلح (١١/٧).

٧ نوفمبر، تونس : إنشاء لجنة عليا لحقوق الإنسان.

أكتوبر، نوفمبر، الجزائر : أعلن بن بللا أمام تجمع يضم ٢٥ ألف شخص فى وهران أنه لن يرشح نفسه فى انتخابات الرئاسة «إلا فى حالة الضرورة القصوى». طالب بن بللا باجراء انتخابات رئاسية فى تاريخ سابق للميعاد المحدد لها.

١٥ نوفمبر، دول شمال أفريقيا : انعقد فى نواكشوط اجتماع القمة لوزراء داخلية اتحاد المغرب العربى. لم تتخذ هذه القمة قرارات ملموسة. شبه مقاطعة من طرف المغرب.

٥ و ٢٤ ديسمبر، الجزائر : إلقاء القبض على ١٣ مناضلا من الجهاد والتكفير والهجرة، وهم متهمون بسرقة متفجرات (يوم ٥ ديسمبر). إطلاق النار فى منطقة الجزائر على أشخاص من هذه المجموعة، وأسفر ذلك عن مقتل اثنين منهم (١٢/٢٤).

١٤ - ٣١ ديسمبر، المغرب : قيام الاتحاد العام للعمال المغاربة بتوجيه نداء للإضراب يوم ١٤ ديسمبر. فشل المفاوضات مع الحكومة التى منعت يوم ١٠ ديسمبر القيام بهذا الاضراب. اتسم الاضراب يوم ١٢/١٤ بأحداث عنيفة فى القنيطرة وفى طنجة وفى فاس. وفقا للأرقام الرسمية هناك خمسة قتلى و١٢٧ جريحا.

إضرابات ومظاهرات فى الرباط ومراكش والدار البيضاء (يومى ١٥ و ١٦ ديسمبر).

٢٢ ديسمبر، تونس : بداية حملة قبض على المناضلين فى تيار الإسلام السياسى، تم القبض على مائتى شخص خلال خمسة أيام من بينهم على العريض وزياد الدولاتلى وزكريا بو علاق. لم يلق القبض على حمادى وعبد الفتاح مورو. اتهام حركة النهضة بالتواطؤ مع مجموعة ألقى القبض عليها فى نهاية نوفمبر بتهمة حيازة متفجرات. وكان قد تم القضاء على شبكة أخرى (يوم ٦ ديسمبر) -تضم عناصر داخل الشرطة والجمارك- وأسفر ذلك عن إلقاء القبض على ستين شخصا فى قابس وقفصه.

٢٦ و ٢٧ ديسمبر، الجزائر : صدور قانون بخصوص التعريب يعمم استخدام اللغة العربية فى الجهات الرسمية.

مظاهرة هامة تقوم بها جبهة القوى الاشتراكية تعبيرا عن مناهضتها «للتعريب بأرخص

الوسائل».

٢٩ - ٣٠ ديسمبر، الجزائر : قيام مناضلين في تيار الإسلام السياسي هاربين من الجيش، بتغيير مسار طائرة بوينج تابعة للخطوط الجوية "Air Algérie". تم تحرير المسافرين وطاقم الطائرة يوم ٣٠ ديسمبر.

٣٠ ديسمبر : بداية قضية الثلاثة وأربعين هاربا من سجن بليدة. الحكم على ٧ متهمين بالإعدام.

- ١٩٩١ -

أول يناير، الجزائر : مظاهرة نظمها تيار الإسلام السياسي في سيدي العباس. مصادمات مع الشرطة جرح خلالها حوالي ٣٠ شخصا.

٢-٣،٤ يناير تونس : مظاهرات ضد نظام الحكم (٢-٣ يناير).

مصادرة «الفجر» يوم ٤ يناير (وهي لسان حال النهضة) صدر حكم على مديرها بالسجن لمدة عام.

٤ - ١٠ يناير، الجزائر : مظاهرة مناهضة لجبهة الإنقاذ في عنابة.

٨ يناير، تونس : أعلن عبد الفتاح مورو أن «النهضة» ستقدم طلبا جديدا للاعتراف الرسمي بها.

١٤ يناير، الجزائر : نظم تيار الإسلام السياسي مظاهرة مناهضة لحرب الخليج.

٢٠ يناير : صدور العدد الأول من «الفرقان» (لسان حال جبهة الإنقاذ) وهي مجلة تظهر مرتين في الشهر باللغة الفرنسية.

٢٤ - ٢٩ يناير، تونس : اضرابات ضد حرب الخليج نظمها حزب «النهضة».

٣١ يناير، الجزائر : مظاهرة هامة نظمتها جبهة الإنقاذ في العاصمة من أجل «دولة إسلامية».

فبراير، دول شمال أفريقيا : مظاهرات عنيفة في دول شمال أفريقيا مناهضة للغرب. وكانت هذه المظاهرات مقيدة في المغرب وواسعة النطاق في الجزائر. العقيد القذافي تخلى عن تضامنه مع صدام حسين واتهم هذا الأخير بأنه يقود الأمة العربية نحو معركة لم تكن مهيأة لها. القيام بنهب القنصلية الفرنسية في قسنطينة.

فبراير، الجزائر : إصدار القانون الخاص بتعميم استخدام اللغة العربية.

١٧ فبراير، تونس : مسألة باب سويقة، قتل شخص خلال الهجوم على مقر التجمع الدستورى الديمقراطى. حملة جديدة من الاعتقالات.

٧ مارس : إعلان عبد الفتاح مورو «تجميد عضويته» فى حزب النهضة. واتخذ كل من فاضل البلدى، بنعيسى الدمنى ولبيدى وبحيرى، نفس الموقف (٢٥ مارس).

٩ مارس، الجزائر : وجه الاتحاد العام للعاملين الجزائريين نداء للإضراب العام (يومى ١٢ و١٣ مارس) للاحتجاج على تدهور قيمة العملة وقوتها الشرائية.

٢٣ مارس : صدور ثلاثة قرارات تنظم إدارة أماكن العبادة.

اشتباكات فى العاصمة بعد قيام جبهة الإنقاذ بمنع عرض مسرحية خلال شهر رمضان.

٢٥ مارس، المغرب : يفيد تقرير صادر من منظمة العفو الدولية بوجود ٦٥٠ مسجونا سياسيا وكذلك اختفاء أشخاص ووجود تعذيب.

٢٦ مارس، الجزائر: يطالب محفوظ نحناح بالاعتراف الرسمى بحزب «حماس» ويعتبر هذا الأخير التعبير السياسى عن جمعية «الإرشاد والإصلاح»، تم الاعتراف الرسمى يوم ٢٩ أبريل، والمؤتمر التأسيسى يوم ٢٩ مايو.

٢٧ مارس : فتح «أسواق إسلامية» فى العاصمة، قيام جبهة الإنقاذ ببيع السلع بأسعار منخفضة فى هذه الأسواق. وقيام «الارشاد والإصلاح» بفتح مطاعم مجانية.

اعتقال ١٥ مناضلا فى جبهة الإنقاذ بعد نهب منزل مساعد مدير شرطة مسيلا.

٢٩ مارس، تونس : حظر نشاط الاتحاد العام التونسى للطلاب . أعلن نظام الحكم أنه اكتشف أسلحة فى مقر الاتحاد العام التونسى للطلاب وفى عدة مدن جامعية.

المعارضة فى المنفى تنشر بيانا يوم ١٠ مايو قام بالتوقيع عليه كل من الغنوشى ومزالى وبن صالح.

أول ابريل، الجزائر : المجلس الوطنى الشعبى يتبنى مشروع القرار الانتخابى (انتخاب فردى بالأغلبية على مرحلتين).

١٤ - ٢٧ ابريل، الجزائر: فشل اجتماع انعقد فى مقر رابطة الدعوة الإسلامية بقيادة الشيخ سحنون، من أجل التنسيق مع عباس مدنى، نحناح وبن جاب الله.

٣٠ أبريل : أعلنت جبهة الإنقاذ أنها ستساهم فى الانتخابات التشريعية فى حالة الموافقة

على شروطهم.

٨ مايو : بداية القمع. قتل طالبين بالبنادق الرشاشة فى الحرم الجامعى فى العاصمة.

٩ مايو : أشار أول استطلاع رأى إلى أن ٤,٣٣٪ من الأصوات تؤيد جبهة الإنقاذ، وإلى أن ٢٤٪ من الأصوات تؤيد جبهة التحرير الوطنية «الإصلاحية» وإلى أن ٨٪ من الأصوات تؤيد جبهة القوى الاشتراكية، وإلى أن ٤,٦٪ من الأصوات تؤيد التجمع من أجل الثقافة، وأن ٢٪ من الأصوات تؤيد «حماس» التى يقودها نحناح، وأن ٠,٧٪ من الأصوات تؤيد الحركة من أجل الديمقراطية.

وفى هذا السياق أعلن الرئيس الشاذلى أنه سيتم -فى يوم ٢٧ يونيو- إجراء الانتخابات قبل الميعاد المحدد لها.

٢١ - ٣١ مايو : مظاهرات وفتن فى جميع أنحاء الدولة. وجهت جبهة الإنقاذ فى ٢٣ مايو نداء للقيام بإضراب عام ابتداء من يوم ٢٥ مايو.

وقيام ١٠٠ ألف شخص بمسيرة فى العاصمة يوم ٢٧ مايو.

وجهت جبهة الإنقاذ نداء من أجل استئناف العمل (مساء ٢٩ مايو)، ولكن الاضرابات والفتن استمرت.

مايو : كذب بن بللا نبأ يفيد بأنه ينادى بالتصويت لصالح جبهة الإنقاذ.

وفقا لعمليات استطلاع الرأى التى أجرتها البلديات فإن توزيع مقاعد البرلمان (وعددها ٥٢٤) كالتالى ٢٠٠ إو ٢٣٠ مقعدا لجبهة الإنقاذ، مابين ١٨٠ و٢٠٠ لجبهة التحرير ومابين ٦٠، ٨٠ لجبهة القوى الديمقراطية.

وفى نفس الوقت قدمت مجلة «أحداث الجزائر» *Algérie Actualité* -بناء على استطلاع آخر للرأى- التوزيع التالى: مابين ١٣١ و١٦٢ مقعدا لجبهة التحرير ومابين ١٨٧ و٢٢٨ لجبهة الإنقاذ.

٢ يونيو : بداية الحملة الانتخابية.

٤ - ٧ يونيو : أعلن الشاذلى تأجيل الانتخابات التشريعية. استقالة حكومة حمروش. حظر التجول فى العاصمة، ويليه وبثر مراد رئيس وتيجازا.

تكليف الجيش بالحفاظ على الأمن. إعلان بداية الأحكام العرفية مساء ٤ يونيو (لمدة أربعة

أشهر).

٩ - ١٨ يونيو : اعتقال عدة آلاف من المناضلين فى تيار الإسلام السياسى من جميع أنحاء الدولة.

٢٠ - ٢٩ يونيو : استمرار الاضطرابات.

٢٦ يونيو : بدأ التصدع يظهر فى جبهة الإنقاذ بعد مرور عام على الانتصار الانتخابى حيث وافق ٣ أعضاء من مجلس الشورى على تسجيل بيان فى وهران يعلن عن التخلى عن التضامن مع عباس مدنى.

قيام الجيش باحتلال مقر جبهة الإنقاذ. فتن خلال مساء ٢٦ يونيو.

٢٧ - ٢٨ يونيو : انسحب الشاذلى من رئاسة جبهة التحرير.

٣٠ يونيو : إلقاء القبض على مدنى وبن حاج اللذين تمت إحالتهما إلى محكمة الأمن العسكرية فى بليدة.

١٢ يوليو : قيام الجيش بإطلاق الناس لتفرقة اولئك الذين يؤدون صلاة الجمعة فى القبة.

١٢ يوليو ، تونس : رفضت محكمة النقض فى تونس الطعن الذى تقدم به خمسة من الإسلاميين السياسيين حكم عليهم بالإعدام فى شهر يونيو.

٢٢ يوليو، الجزائر : أعلن وزير الجامعات التعريب الكامل للتعليم العالى فى العام الدراسى المقبل.

٢٥ - ٢٦ يوليو : تم عزل كل من الهاشمى سحنونى، زيدة بن عزوز، محمد كرار، سعد مخلوفى وقمر الدين خربان من مجلس الشورى.

يقال ان المتحدث الرسمى الجديد باسم مجلس الشورى هو حشانى عبد القادر.

رفضت جبهة الإنقاذ الاشتراك فى الاجتماعات للتشاور مع الحكومة طالما لم يطلق سراح قادتها.

وتؤكد هذه الجبهة مكانة مدنى وبن حاج فى تسلسل قياداتها.

٣١ يوليو - ٢٩ أغسطس، تونس : إلقاء القبض على ٨٠ شخصا من أعضاء حزب التحرير الإسلامى.

١٥ أغسطس، الجزائر: حظر لسانى حال جبهة الانقاذ: «المنقذ» و«الفرقان».

٢٦ أغسطس، ليبيا: افتتاح المرحلة الأولى من مشروع «النهر الصناعى العظيم» (وطوله ٦٣٠ كم).

٢٨ أغسطس، المغرب: أحداث فى ليبيا أثناء الحكم على ٦ طلاب مناضلين فى الإسلام السياسى.

٧ و ١٤ سبتمبر، تونس : الرئيس بن على يعلن عن اكتشاف مخبأ للأسلحة وورشة لتصنيع المعدات العسكرية فى العاصمة. وعن تورط حركة النهضة فى هذه العملية. كذّبت الحركة هذا النبأ يوم ٩ سبتمبر.

- إلقاء القبض على أحد قادة النهضة فى بنزرت يوم ١٤ سبتمبر.

٩- ٢٠ سبتمبر، الجزائر: قيام القادة الثمانية لجبهة الإنقاذ المسجونين بإضراب عن الطعام من أجل الحصول على معاملة السجناء السياسيين. نقل على بن حاج إلى المستشفى يوم ١٦ سبتمبر.

١٣ سبتمبر، المغرب : إطلاق سراح سرفاطى وإبعاده إلى فرنسا. وكان قد حكم عليه بالسجن المؤبد فى ١٩٧٧ بتهمة المساس بأمن الدولة.

١٥ - ١٧ سبتمبر : انعقاد قمة اتحاد دول المغرب العربى فى الدار البيضاء.

١٥ - ٣٠ سبتمبر ، الجزائر : تقديم مشروع قانون انتخابى إلى المجلس الوطنى الشعبى : ٣٧٣ مقعدا (بدلا من ٥٣٧ فى القانون السابق)، ونائب عن كل ٨٠ ألف مواطن فى الشمال، ونائب عن كل ٣٠ ألف مواطن فى الجنوب، السماح بالوكالة عن شخص واحد فقط (كان النظام السابق يسمح للشخص الواحد بالوكالة عن عدد من الأفراد).

٢٨ سبتمبر : إلقاء القبض على حشانى المتحدث باسم جبهة الإنقاذ.

٢٩ سبتمبر : إنهاء الأحكام العرفية.

نهاية سبتمبر، تونس : الإعلان عن اكتشاف مؤامرة دبرتها «النهضة»، ترمى إلى الاطاحة برئيس الدولة ورئيس البرلمان وعدد من الوزراء.

قيام «النهضة» بتكذيب هذا النبأ.

٣٠ أكتوبر - ٦ نوفمبر، الجزائر: اشتباكات بين الجيش ومناضلى الإسلام السياسى على الحدود الجزائرية التونسية.

مواجهة فى منطقة الواد (قتل خلالها حوالى عشرة أشخاص من بين مناضلى الإسلام السياسى).

١٠ ديسمبر : اشتباكات جديدة بجوار الحدود التونسية فى منطقة قمار. القضاء على مجموعة «طيب الأفغانى» (قتل خلال هذه الاشتباكات ١٧ شخصا من بينهم اثنان من رجال الشرطة).

٢٦ ديسمبر : الجولة الأولى من الانتخابات التشريعية. حصلت جبهة الإنقاذ على ١٨٨ مقعدا بأغلبية ٣٢٦٠٣٥٩ صوتا، بينما لم تحصل جبهة التحرير إلا على ١٦١٣٥٠٧ صوتا و١٥ مقعدا. أما جبهة القوى الاشتراكية فقد حصلت على ٢٥ مقعدا بـ ٥١٠٦٦١ صوتا.

- ١٩٩٢ -

٢ يناير، الجزائر : مسيرة اشترك فيها ٣٠٠ ألف شخص من أجل «إنقاذ الديمقراطية». يطالب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية بإلغاء دور الانتخابات التشريعية الثانى.

٢ يناير، تونس : أشار الرئيس بن على إلى احتمال مراجعة القانون الانتخابى من أجل الانتخابات التشريعية التى سوف تجرى فى عام ١٩٩٤ حتى يتم تمثيل أحزاب المعارضة وفقا «لقاعدتهم الشعبية».

١١ يناير، الجزائر : استقالة الرئيس الشاذلى بن جديد. الجيش يسيطر على النقاط الاستراتيجية بالعاصمة. رفض رئيس المجلس الدستورى (بن حبليس) تولى منصب رئيس الدولة بالنيابة بعد استقالة رئيس الدولة وحل المجلس الوطنى الشعبى.

قيام المجلس الأعلى للأمن بتولى شئون الدولة. ويتكون هذا المجلس من رئيس الوزراء (غزالى) ووزير الخارجية (الإبراهيمى) ووزير العدل (بن خلى) ووزراء الدفاع والداخلية وجنرالين ورئيس الأركان.

١٤ و ١٦ يناير : ممارسة المجلس الأعلى للأمن لصلاحيات تشريعية : تنصيب المجلس الأعلى للدولة وعلى رأسه محمد بوضياف (٧٣ سنة - عاد من المغرب بعد نفيه) ويظل المجلس الأعلى للدولة قائما بأعماله حتى نهاية مدة الرئيس السابق ويساعده فى مهمته مجلس وطنى استشارى. استمرار وزارة غزالى.

تأجيل الانتخابات إلى عام ١٩٩٤.

١٨ - ٢٢ يناير : إلقاء القبض على عدد من أعضاء جبهة الإنقاذ، من بينهم عبد القادر حشانى (يوم ٢٢ يناير) وهو المسؤل عن المكتب التنفيذي المؤقت لجبهة الإنقاذ.

أصدر والى مدينة الجزائر قرارا ينص على أن استخدام الأرصفة المحيطة بالمساجد يقتصر «على مرور المشاة». وأن «جميع العروض المحيطة بالمسجد ممنوعة أيا كان اليوم أو الساعة».

٢٤ يناير، موريتانيا : انتخابات حرة بين معاوية ولد طيا واحمد ولد داده.

٢٤ - ٣٠ يناير، الجزائر : لجوء الجيش إلى الأسلحة لتفريق المتعاطفين مع جبهة الإنقاذ الموجودين حول مسجد باب الواد (٢٤ يناير)

اشتباكات مع الشرطة (٢٩ يناير) أسفرت عن مقتل شخصين.

سيطرة الدولة على مسجد السنة فى باب الواد (٣٠ يناير)

٢٥- ٢٧ يناير اجتمعت اللجنة المركزية لجبهة التحرير الوطنية.

تم تأجيل الاجتماع بعد ثلاثة أيام من العمل.

٩ فبراير : إعلان حالة الطوارئ.

٢٠ فبراير : أوردت «منبر الجمعة» (لسان الحال السرى لجبهة الانقاذ) نبأ القبض على ١٤ ألف شخص فى الفترة فيما بين يومى ٦و١٣ فبراير، ومقتل ١٥٠ وإصابة ٧٠٠ شخص بجراح.

٢٢ فبراير : تعديل وزارى وإحلال هيئة تحت سيطرة المجلس الأعلى للدولة، محل وزارة حقوق الانسان.

٤ مارس : الحكم بالاعدام على ثلاث يفترض عضويتهم فى حزب الله، وذلك لاتهامهم باغتيال حارس منجم اثناء سرقة متفجرات.

- قيام محكمة مدينة الجزائر بحل جبهة الانقاذ.

- بداية حل الجمعيات المحلية التى تديرها جبهة الانقاذ.

٥ مارس : صدور البيان رقم ٢١ لجبهة الانقاذ حول اللجوء إلى الحرب ضد النظام. بداية مجموعة من الاغتيالات للعاملين فى قوات الأمن تؤدى إلى أكثر من مائة ضحية فى أربعة أشهر.

٥ مارس، تونس : تحويل سكرتارية الدولة للشئون الدينية إلى وزارة.

٢٤ مارس، تونس : التشريع الجديد الخاص بالجمعيات يهدد بقاء الرابطة التونسية لحقوق الإنسان.

٣١ مارس، الجزائر : عدم وجود وجه لإقامة دعوى ضد رباح كبير قائد جبهة الانقاذ الذى استمر تحديد اقامته.

٢٧ يونيو : تأجيل قضية قادة جبهة الإنقاذ. منع تواجد المراقبين الدوليين.

٢٨ يونيو : اغتيال رئيس اللجنة العليا للدولة محمد بوضياف من طرف عضو بوحدة لمكافحة التجسس.

يوليو، المغرب : سجن عبد السلام ياسين.

يوليو، الجزائر : بلعيد عبد السلام يخلف سيد أحمد غزالى، وينادى بضرورة اتباع اقتصاد حرب.

- اغتيالات يومية لأعضاء بقوات الأمن.

٢ يوليو : انتخاب على كافى رئيسا للجنة العليا للدولة.

١٢ يوليو : بدء نظر قضية قادة جبهة قادة الانقاذ : على بلحاج وعباس مدنى.

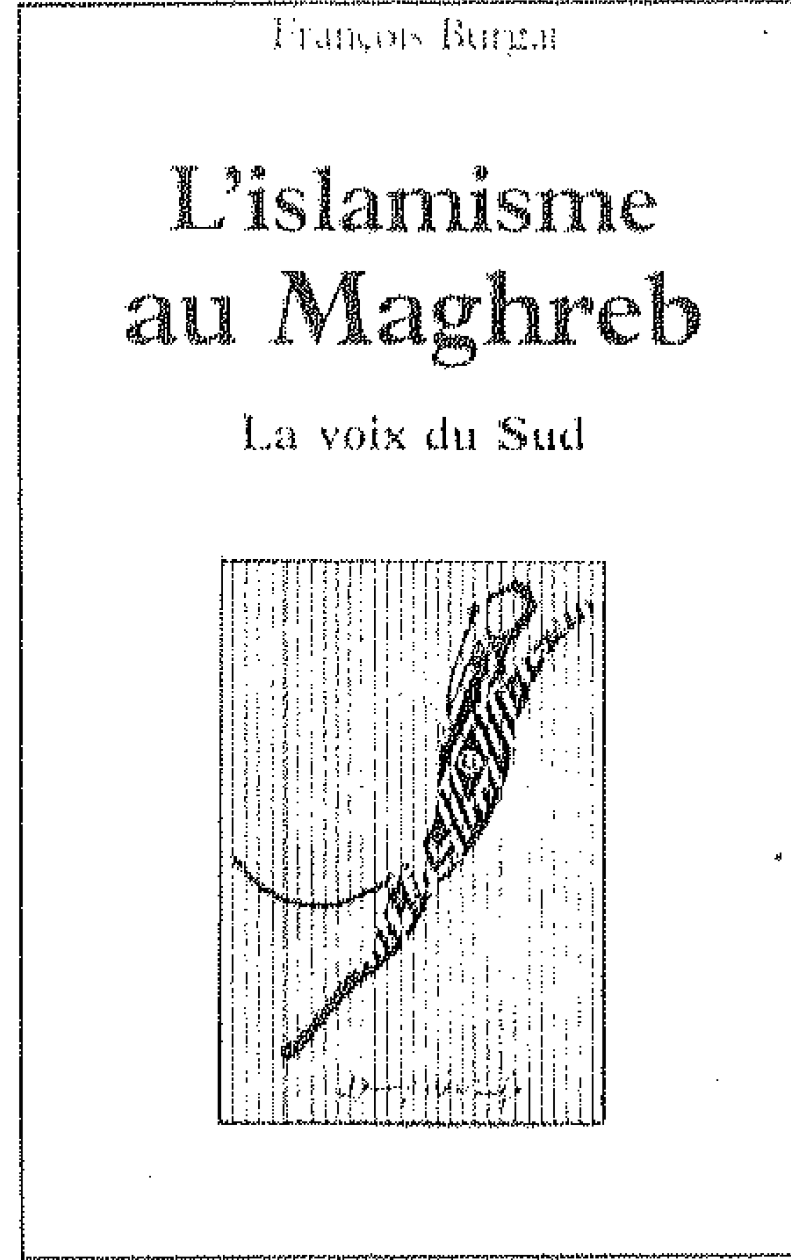
١٢ يوليو، تونس : بدء جلسات قضية حزب «النهضة» واتهامها بتدبير مؤامرتين ضد نظام الحكم.

***

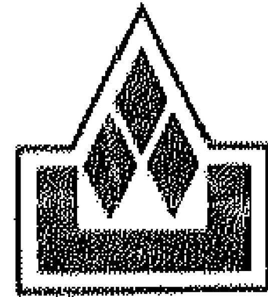
فهرســـت

كتاب العالم الثالث

هذا الكتاب



على مدى عدة سنوات ، شغل الكاتب بتحرى الأوضاع فى دول شمال أفريقيا وفى دول المشرق ، وهو يؤكد على أن القوى النابعة من تيار الإسلام السياسى هى إلى حد كبير أول القوى المرشحة فى مختلف أنحاء العالم العربى لتحل محل أنظمة حكم ما بعد الاستقلال . ويضيف أن ملاحظته هذه لاتأخذ معناها ، ولاتتجاوز حدود امكانية التوقع فى العلوم الاجتماعية ، إلا إذا تجنبنا إعطاء كلمة « مناضل الإسلام السياسى » تعريفا ضيقا للغاية . فالأمر يتعلق - فى رأيه - بالإقرار بأن عودة الارتباط العميقة بالعالم الدلالى للثقافة المحلية فى العالم العربى - التى تمثل جوهر مد حركة الإسلام السياسى - على وشك التأثير على اللعبة السياسية برمتها .



دار العالم الثالث

٣٢ ش صبرى أبو علم، القاهرة
تليفون وفاكس : ٣٩٢٢٨٨٠